

الكتاب العربي



مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد : ١٩ رجب ١٤٠٥ نيسان «ابريل» ١٩٨٥ السنة الخامسة
مركز البحوث العربية - دمشق

يط

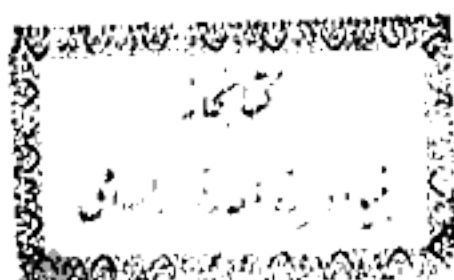


مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

التراث العربي

مجلة فصلية تصدر عن اتحاد الكتاب العرب - دمشق

العدد : ١٩ - رجب ١٤٠٥ هـ نيسان « ابريل » ١٩٨٥ السنة الخامسة



المدير المسؤول :

علي عقله عرسان

رئيس التحرير :

د. عبد الكريم الياسيني

هيئة التحرير :

د. عبد الهادي هاشم

د. ابراهيم الكيلاني

د. نشأت الحمارنة

د. عدنان درويش



مركز تحقيق وتطوير علوم عربي

شعاره ثبت ٦٧٧٦٢

تاريخ ١٣٨٠ / ١١ / ٢٨

ترسل المواد والمراسلات الى العنوان التالي :

اتحاد الكتاب العرب ، مجلة التراث العربي ، دمشق ، ص.ب : ٣٣٣٠ ☎ ٨١٦٣٢٩ - ٨١٦٣٢٩



مركز تحقيقات لسان وادب عربي

الاشتراك السنوي

٣٦ ل.س للأفراد والدوائر الرسمية داخل القطر

٦٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان العربية مع أجور البريد

٨٠ ل.س أو ما يعادلها للبلدان الأجنبية مع أجور البريد

■ الاشتراك يرسل حوالة بريدية أو شيكا أو يدفع نقدا الى : (معاسب مجلة المؤلف الادبي)

المحتويات

ص

- مشكلة السكان في تنظيم الأسرة د. عبد الكريم اليافي ٧
- التأويل أصلاً منهجياً عقلياً في تفسير الامام الطبري (٣) د. محمد فتحي الدريني ١٩
- السماع لأبي عبد الرحمن السلمي تحقيق : علي عقلة عرسان ٨٠
- من مظاهر تطور الطب في بلاد الشام في القرنين السادس والسابع الهجريين .. ابراهيم بن مراد ٩٥
- علم الاجتماع الاقتصادي عند ابن خلدون تيسير شيخ الارض ١١١
- جمع المصادر صلاح الدين الزعبلوي ١٢٩
- غزليات صفي الدين الحلي من خلال صور الغزل في تراث الشعر العربي مسعود السكافي ١٤٣
- الشيخوخة بين التراث والمصر العاصر فاطمة عصام صبري ١٦٤
- شرح أبيات سيبويه المنسوب لأبي جعفر النحاس محمد احمد الدالي ١٩٣
- مسرحية فتح المدائن رضا صافي ١٩٨
- لغات العرب في كتب المعري محمد طاهر الحمصي ٢١١
- نخبة سنية من الامثال العربية (٢) خير الدين شمسي باشا ٢٢٤



مرکز تحقیقات کامپیوتر علوم اسلامی

مُشكلة السَّكان في تنظيم الأسرة

د. عبد الكريم الياني

سال هند ابنة الخس أبوها بضعة أسئلة ، وكانت مشهورة بدكايتها
وفصاحتها ، قال : فاي النساء خير؟ قالت : التي في بطنها غلام تقوده غلاما وتعمل
على وركها غلاما ويمشي وراءها غلام !

هذه السيدة الفاضلة حين أجابت لم تفكر في الوالد الذي كان عليه أن يرعى هذا
الرعيل من الأولاد ويعنى بهم ويهتم بتربيتهم وينفق عليهم ما يستوجبونه من النفقات .
لقد شعر بهذه المسؤولية تجاه النسل الامام الشافعي كما شعر وهو الامام بمسؤوليته
تجاه الفكر وكأنه كان ينقد كلام هند الايادية تلك حين قال :

لا يدرك الحكمة من عمره	يكدر في مصلحة الأهل
ولا ينال العلم الا فتى	خال من الأفكار والشغل
لو أن لقمان الحكيم الذي	سارت به الركبان بالفضل
بلي بفقر وعيال لما	فرق بين التبذ والبخل

هذان الموقفان الغريبان المحيران يشفان على الأقل عن اشتباك هذا الموضوع الذي
نعالجه وعن سمته وتفرعاته الكثيرة . اذ يتعلق بالسياسة والاقتصاد وعلم النفس وعلم
الاجتماع والطب . شأنه شأن كل بحث يتصل بالانسان اذ كان الانسان موضع حيرة في نظر
الانسان نفسه . ونحن في هذا الحديث الزاخر الماثر نعرض طائفة من وجهات النظر تاركين
للقارئ فضل المناقشة والحوار واتخاذ الرأي المناسب واختيار الموقف الملائم .

ان التحكم في النسل والتأمل في قضايا الذرية قديمان يقدم الانسانية . وليس موضوع
بحثنا تاريخ هذا الأمر وانما هو بحث في مصطلحات نشأت حديثا في اللغات الأجنبية

وانسابت ترجماتها الى اللغة العربية ولها دلالات محدودة في بعض الأحيان ، غامضة في أحيان أخرى ، وكذلك هو بحث فيما يتعلق من وراء تلك المصطلحات بقضية ازدياد السكان أو حد زيادتهم .

تلك المصطلحات هي تنظيم الأسرة ، تحديد النسل ، ضبط النسل ، الوالدية المنظمة ، الوالدية المسؤولة ، توقيت المواليد ، تدريج المواليد وما شابه ذلك . وكل تعبير منها يقابل تعبيراً باللغة الأجنبية . وربما كان أقدمها نسبياً ضبط النسل الذي يقابل باللغة الانكليزية birth control ويقابله بالفرنسية limitation des naissances لأن لفظ Contrôle الفرنسي يختلف معناه الدقيق عنه بالانكليزية . واستطردنا هذا للإشارة الى أن المشرفين من الأجانب على لغاتهم يتوخون دائماً دقة الدلالة في ايعام اللفظ فضلاً عن تركيب الجملة وصحة البيان .

هذا التعبير الأجنبي كان سيم الإيعام في أوروبا لأنه لم يكن مستعملاً في الغالب الا في اوساط بعض الطبقات والشرائح الاجتماعية ولا سيما عند النساء غير المتزوجات . وتلطيفاً لذلك التعبير الذي هو ضبط النسل أو تحديد الذرية استبدل به لفظ تنظيم الأسرة family planning, planification de la famille فهذا التعبير الجديد لا يدل بدقة على أن المراد تقليل النسل وانما المراد التفكير فيما يدعى حجم الأسرة وفي صحة الأم وسلامة الأولاد وحسن العناية بهم بحيث ينتهي الأمر بمسؤولية الأبوين عن حسن نسلهما وتدرج مواليدهما وفي النهاية يأتي التحكم في النسل حتى يكون للزوجين من الأولاد العدد الذي يرغبان في مجيئه وينشدهانه لأنفسهما حسب أحوالهما المادية والصحية والمعاشية . وعدا هذا العدد الذي ندعوه عدد الأولاد المنشود أي المرغوب فيه هنالك تعبير آخر وهو عدد الأولاد الأمثل الذي يستحبه المرم لمجتمعه . وقد يكون الأول أقل من الثاني أي ما يرغب فيه الزوجان أقل من العدد الذي يرتثيانه مناسباً لمجتمعهما ، كما قد يكون العكس .

التحكم في النسل وضبطه يستند من جهة الى قدرة الزوجين على الإيلاد والى مدى اتخاذهما التدابير التي تحول دون الحمل .

هذه التدابير اما مادية واما غير مادية . من الوسائل غير المادية العزل . ومنها الأبول الدوري أي الا يلقي الزوج زوجته الا في فترة الأمان عند الطهر في غضون دورة الطمث وهذا ما يدعى بطريقة أوجينو أو طريقة أوجينو - كناوس نسبة للعالم أو العالمين اللذين كشفوا بيض المرأة .

أما الوسائل المادية فهي أكثر انتشاراً وهي إما أدوات تستعمل منفردة أو مجتمعة تحول دون النطفة أو هي موانع حمل فموية أي أعقارا مفردة أو عقر أو عقر وهو كل ما شر به الانسان فلم يولد له تؤثر في الهرمونات أي الحواث أو هي أدوية تحقن بها الزوجة أو ما شابه ذلك .

وهناك طرق للتعميم بالجراحة وذلك باستئصال الأسهر أو سد الأسهر عند الرجال
وبربط البوق أو استئصال البوق أو استئصال الرحم عند النساء .

وكذلك ثمة الاجهاض . بعضه عفوي وبعضه عمدي . ومن العمديّ العلاجيّ يملئه
الطبيب لدواع طبية أو انسانية . وقديماً كان القانون الاجهاض فينشأ عن ذلك الاجهاض
المباح مقابل الاجهاض المحرم أو المجرم . وقد يحدث الاجهاض في السر فيقال له الاجهاض
السري . وللاجهاض العمدي العلاجي طرق يعرفها ويمارسها الأطباء ولا سيما المولدون .

تلقاء ضبط النسل أو تنظيم الأسرة مواقف خاصة بالزوج أو بالزوجة أو بهما
مما . كذلك ثمة مواقف عرفية اجتماعية ومواقف للدولة .

موقف الدولة ازاء هذه الأمور تشجيعاً للنسل أو ضبطاً له أو عدم مبالاة يدخل في
السياسة الديمغرافية التي تشمل زيادة على ذلك موقف الدولة تجاه أصناف الهجرة وتجاه
توزيع السكان في أنحاء البلاد وفي مناطق تريد عمرانها .

ان هذه المواقف فردية واجتماعية وحكومية منوطة بالرغبة في زيادة السكان ورهلم
أو تثبيت عددهم أو نقصانه . وربما كان من الطريف المسملي والمفيد مما أن نورد أمثلة على
تلك المواقف عند المفكرين والسياسيين وبعض الدول قديماً وحديثاً .

- ١ -

نعرف جميعاً أول الأمر بعض العادات التي كانت تحمل غلاظ القلوب من الأعراب
قبل الاسلام على وأد بناتهم وقتل أبنائهم خشية عار أو من اطلاق أو خشية اطلاق فردعهم
الاسلام .

وورد في كتب الأدب العربي من أقوالهم « قلة الميل أحد اليسارين » ، أي هي غنى
لقلة النفقات إلى جانب الثراء الذي هو اليسار الأول . كتب الجاحظ في سياق حديثه عن
النسل في كتاب الحيوان ممقياً : « وان كان اذا جاء الولد زاد في همه ونصبه وفي جبهه
وبغله . وقد قال النبي ﷺ : الولد مجبنة مبغلة مجهلة . فيحتمل في الولد المؤمن المروفة
والهموم الموجودة لغير شيء قصد له . وليس في ذلك أكثر من طلب الطباع ونزوع النفس
إلى ذلك . »

وأشار إلى هذه الهموم عبدالرحمن بن الجوزي في كتابه « صيد الخاطر » حيث يقول:
« وان تزوج جاء الأولاد فمنعوه اللذة وانكسروا في نفسه وافتقر إلى الكسب عليهم »
ويقول في موضع آخر من الكتاب : « والابن ان مرض ذاب الفؤاد وان خرج عن حد
الصلاح زاد الأسف وان كان عدواً فمراده هلاك الأب ، ثم ان تم المراد فذكر فراقه
يذيب القلوب . »

ويرى أبو العتاهية عبث الايلاد مادام المرء رهن الفناء كما يرى عبث العمران مادام
الممور معرضاً للدمار :

لدوا للموت وابنوا للخراب فكلكم يصير الى ذهاب
 لمن نبني ونعبن الى تراب نصير كما خلقنا من تراب
 الا يا موت لم ار منك بدا ابيت فلا تعيف ولا تعابي

ولعل أعنف المفكرين المسلمين في الصرف عن الزواج وعن النسل أبو العلام المري .
 فهو يتحامي الزواج ويفتخر بسلامته من هذه المدوى :

تواصل حبل النسل من عهد آدم اليّ فلم يوصل بلامى بام
 تشاء عمرو اذ تشاء خالد بعدوى لما أعدتني الثؤباء

اللام في البيت الأول شخص الانسان والباء والزواج ومثله الباءة والباءة والباء
 فهذه أربعة ألفاظ متقاربة في معنى واحد . ويريد المري أنه لم يتزوج اذ لم يتصل
 الزواج بشخصه كما يجوز أن يكون معنى البيت أن حبل النسل تواصل حتى انتهى اليه
 ثم حل فلم يتصل بام الحبل بلامه . واحتمال المعنيين هذا يدخل فيما يدعى بالتوجيه في
 علم البديع وهو غير التورية . بل يذهب فيلسوف المرة الى أبعد من ذلك فيعد النسل
 جناية يجنيها الوالد على الولد :

هذا جناه أبي علي وما جنيت على أحد

ويمكن أن يقرأ البيت هذا جناة

وينصح رهن المحسين للمازم على الزواج أن يؤثر العقائم من النساء :
 اذا شئت يوماً وصلة بقرينة فخير نساء العالمين عقيمها
 أو يقول :

نصحتك لا تنكح فان خفت مائما فأعرض ولا تنسل فذلك أحزم

وفي قطع متعددة من لزومياته يصور سلسلة العناء والأذى في هذه الحياة ان اقتصر
 الأمر عليها ولم يكن بعدها حساب :

أرى جبلا حادئا في النساء م جبل اذا بهن اتصل
 أتى ولد بسجل العناء فياليت وارده ما وصل
 وان نظرتة خطوب الزما ن عنض بناب شديد العصل
 وريع من الفير الطارقا ت بالرمح صر وبالسيف صل
 وقال له صل داعي الهدي وقال له ملحد لا تصل

وشب وشاب وافنى الشباب وسقيا له من خضاب نصل
ومن بعد ذاك يجيء العما م فانظر على أي شيء حصل
فيا راحة النفس عند المما ت ان كان هذا الحساب انفصل

وهناك أبيات للتفكه تصور هموم الزواج وقد تمتد على الجنس واللبس
بالألفاظ . ففي كتاب الكشكول هذان البيتان وفيهما إشارة الى بيض المرأة قبل كشف العالم
الياباني أوجينو له :

وقالوا في العزوبة ألف هم فقلت نعم وفي التزويج أيضا
فلذا في حيص بيص بدون اهل وذا من اهل في حيص ييضا

وليس ثمة مجال للتوسع في هذا الشأن وجمع أقوال المتشائمين عند العرب . ويهمنا
هنا أن نؤرخ بعض الشيء لهذا الاتجاه في العصر الحديث عند الغربيين وانتقاله الى
البلاد العربية .

أبرز الذين تخوفوا نمام السكان وارباؤهم على مقدار القوت والثروة ملتس
الانكليزي .

عاش القس البروتستانتي هذا في عصر كانت انكلترة تشهد فيه انقلابا اقتصاديا
 واجتماعيا . كان الريف فيها متأخرا والصناعة بدأت تتقدم وتتسع وتجذب اليها أفواجا من
الريفيين كما كانت الفتن والاضطرابات تقع في الأرياف والمدن . وكان الناس في انكلترة
اذ ذاك كثيري الذرية . كتب مواطن ملتس ومعاصر له وهو آرثرينغ واصفا مقاطعة
لنكلنشير : « يزداد السكان ازديادا سريعا الى حد أن الأولاد والخنازير يبيع بها كل مكان » .
وقد وضع اذ ذاك قانون يقضي باعانة الفقراء والموزين الذين مضى على سكنهم في مناطق
الابرشيات سنة على الأقل . ويفضي هذا القانون في رأي المحافظين الى معونة الكسل
وقلة التبصر وكثرة النسل . كتب ملتس :

« لقد سنت في انكلترة قوانين لاقامة نظام في معونة الفقراء . غير أنه من الممكن
حين ننقص الام الأفراد بعض الشيء أن نزيد في نشر الشقاء فنجعله أشمل وأهم » . وكانت
أحوال البلاد الأخرى أسوأ من حال انكلترة . فهذا ينغ نفسه حين ساج الى فرنسة ألفى
مشاهد البؤس والفقر في مختلف أنحاء البلاد اذ ذاك وبدت له فرنسة غاصة بالسكان على
سعة أراضيها وبالنظر الى نظامها الاقتصادي المستند الى الزراعة . كانت الفرنسيات اذ
ذاك في درك جد منخفض من الوساخة . فهو مثلا حين بلغ مقاطعة لنفدوك يتحدث عن
« هذه الكائنات التي لاتدعى بالنساء الا لياقة وانما هن روث متجول » .

في هذه الأحوال كتب ملتس كتابه المشهور : « بحث في مبدأ السكان » سنة ١٧٩٨
وأعاد طبعه موسما سنة ١٨٠٣ . ونظريته في هذا الكتاب معروفة لسنا في حاجة الى

تفصيلها الى بيان كيف أن زيادة السكان تتجاوز تجاوزاً كبيراً زيادة القوت والثروة مثلما تتجاوز المتواليّة الهندسية المتواليّة الحسابية حتى لا يكاد يجد الوافد الجديد المولود نصيباً له في مآذبة الطبيعة الكبيرة . وقد يهلك جوعاً وصبراً . ألا يتمكّن صفاً الوليمة ويختل نظامها متى زاد عدد الحضور على مقدار الطعام المتهيّء ؟ فيحل في المعمورة الجوع والبؤس وينشب الخلاف والاضطراب ويقع النزاع والخصام . وهكذا ينصح القس تأخير الزواج أو تفاديه والا زادت الأوبام والمجاعات واشتد الموتان واشتعلت الحروب .

وقد ابتهج المحافظون بصدور كتاب ملتس اذ رفع عن الطبقات الحاكمة والفنية تبعه البؤس والفاقة الجائمين بين كثير من سكان البلاد وألقى بها على كواهل الباشين والفقراء انفسهم اذ لا يتصورون قبل الاقدام على الزواج وهم ما هم في الفاقة والبؤس .

ولما كان ملتس راهباً لم ينصح ضبط النسل في الزواج وانما اقتصر على ضرورة تأخير الزواج أو عدمه . ولكن اتباعه المتأخرين من البروتستانت في البلاد الانكلوسكسونية وغيرها أذنوا بالزواج لمن أراد ونصحوا له اتخاذ التدابير المؤدية الى منع الحمل وتنظيم الذرية فأصبح هذا الاتجاه يدعى الملتسية الجديدة وهو لا يكتفي باستعمال موانع الحمل بل يدعو في بعض الأحيان الى الاجهاض وإلى التعقيم .

وقد سلكت بعض الدول هذه السياسة كما ألحقت بمنظمة الأمم هيئة تدعى الصندوق انخاص للنشاطات السكانية تروج لخفض عدد المواليد في مختلف البلدان ولا سيما البلدان النامية . فأعدت لذلك خدمات تنظيم الأسرة الى جانب تعليم تنظيم الأسرة ضمن ما يدعى برامج السكان . وفي بعض البلدان تعتمد حوافز للحد من الذرية كما توضع عقبات دون ازديادها وكذلك تجري ضغوط اجتماعية وتشترع روادع في بلاد أخرى في سبيل ذلك الهدف الى جانب الدعايات بطريق الاناعة والمحاضرات والتلفزيون وما شابه ذلك من مطلق الاتصال بالجمهور .

يضاف الى ذلك بعض النكات التي توضع للتنديد بكثرة الذرية . فقد زعموا أن فلاحاً من الريف الفرنسي قدمت باريز مع أولادها الثلاثة عشر ورغبت في أن تزور معهم حديقة الحيوانات في غابة فنسن ولا سيما لرؤية الزرافة التي لم يكونوا قد رأوها من قبل ، ولما وصلوا ساء الى كناس الزرافة كان الخولي المسؤول عنها قد أدخلها كنئها الخلفي خوفاً عليها من برد الليل . فسألته الأم اللاهئة أن يبرزها لها ولأولادها كي يروها ولكن الخولي أجابها أن نظام الحديقة يقضي بادخال الوحوش الى أكنانهم عند الساعة السادسة وعدم اخراجها حتى الغد . بيد أن الفلاحة ألحت عليه مرة ثانية وثالثة ورابعة وتوسلت اليه بهشتى الوسائل وهو لا يحفل رجاءها بل يقول : النظام هو النظام ياسيدي . ولما يشتت التفتت عنه وقالت سارجع انن ومعني أولادي الثلاثة عشر دون أن نرى الزرافة . وعندئذ قال لها الخولي : أهؤلاء كلهم أولادك ؟ قالت : نعم واني لآتية من قرية بعيدة ! قال الخولي : قد تغير الأمر ففي سأتي بالزرافة لكي تنفرج عليك مع أولادك الثلاثة عشر !

ازام هذه المواقف الفردية والاجتماعية والحكومية والدولية نجد مواقف أخرى مقابلة تنوه بكثرة الناس ونماء الذرية ، لقد افتخروا عمرو بن كلثوم قديماً حين قال :

ملأنا الأرض حتى ضاق عنا وظهر البحر نملؤه سفينا

هذا الميل متعالم عند العرب ولا سيما إلى المواليذ المذكور . يروى أن عبد المطلب لما قال لولده العارث ولم يكن له غيره : **دعني حتى أحفر بشر زمزم** وعلم أنه لا قدرة له على ذلك نذر أن رزق عشرة من الولد المذكور ليذبحن أحدهم عند الكعبة . وقيل : بل إن عدي بن نوفل قال له : **يا عبد المطلب تستطيل علينا وأنت قد لا ولد لك (أي متعدد بل لك ولد واحد) ولا مال لك ؟ وما أنت إلا واحد من قومك ! فقال له عبد المطلب : أو بالقلة تميرني ؟ فإله علي النذر لئن أناني الله عشرة من الذكور لأنعروا أحدهم عند الكعبة .**

وقد تحدث الجاحظ في كتابه الحيوان عن النسل وأسباب الرغبة فيه وقد سلفت الإشارة إلى ذلك فقال وهو المعروف بتفننه واستبحاره : **« فمنهم من يطلبه للكثرة والنصرة وللحاجة إلى العدد والقوة ، ولذلك استلظت العرب الرجال وأغضت عن نسب المولود على فراش أبيه وقد أحاط علمه بأنه من الزوج الأول »**

قال الأشهب بن ربيعة :

**قال الأقارب لا تغفرك كثرتنا وأغن نفسك عنا أيها الرجل
صل بني يشداً الله كثرتهم والنبيع ينبت قضباناً فيكتهل**

(النبيع شجر تصنع منه الرماح) وقال الآخر :

ان بني صبيبة صيفيون أفلاج من كان له ربيعون

يشكو كما ترى صغر البنين وضعف الأسر . وما أكثر ما يطلب الرجل الولد نفاسة بماله على بني عمه ولا شفاقة من أن تليه القضاة وترتع فيه الأماناء فيصير ملكاً للأولياء ويقضي به القاضي الذمام ويصطليح به الرجال . وربما هم الرجل يطلب الولد لبقاء الذكر وللرغبة في المقب أو على جهة طلب الثواب في مباهاة المشركين والزيادة في عدد المسلمين أو للكسب والكفاية والمدافعة والنصرة والامتناع وبقاء نوع الإنسان ولما طبع الله تعالى بني آدم عليه من حب الذرية وكثرة النسل كما طبع الله تعالى الحمام والسنانير على ذلك .

وما نجد عند بعض الشعراء من الافتخار بقله العدد إنما هو تسجل وتظاهر بالرضى تلقاء الحال التي هم فيها كقول السموأل :

تعبرتنا أنا قليل عديدنا فقلت لها ان الكرام قليل

وقول الشاعر :

بغاث الطير أكثرها فراخاً وأم الصقر مقلات نزور

كانه يحاول أن يسوغ حاله أو حال أسرته فتزويد المحاولة هذه ما نذهب اليه .

ومن المعلوم أن الدين الاسلامي يحث على الزواج وعلى التناسل . وقد شاع حديث الرسول عليه الصلاة والسلام : تزوجوا الودود الولود فاني مكاثر بكم الأمم .

وكذلك يحث الدين المسيحي ولا سيما المذهب الكاثوليكي على الزواج ومجيء الأولاد وإن كان يجعل للزوجة قيمة دينية رفيعة إذ اعتبر الزوجة حالا صالحة ثلاث الحياة التأملية وتقتضي سيرة يسوع وقفها على صفوة الناس وحيد الزواج لبني البشر عامة .

ثم إن نظم الحكم القومية تدعم دائماً زيادة السكان . وكان الحكم الأموي قوياً . جاء في كتاب الأغاني في أخبار الشاعر الرجازي النجم أنه كان عند عبد الملك بن مروان جماعة من الشعراء وأبو النجم فيهم والفرزدق وجارية واقفة على رأس عبد الملك تذب عنه . فقال : من صبحني بقصيدة يفتخر فيها وصدق في فخره فله هذه الجارية . فقاموا على ذلك . ثم قالوا : إن أبا النجم يغلبننا بمقطعاته يعنون الرجز .

قال : فاني لا أقول الا قصيدة . فقال من ليلته القصيدة التي فخر فيها وهي : هوى بحبائل الشماء . ثم أصبح ودخل عليه ومعه الشعراء فأنشده حتى بلغ الى قوله :

منا الذي ربح الجيوش لظهره عشرون وهو يعد في الأحياء

(ربح الجيوش معناه في التعبير الحديث كان قائداً للجيش وأخذ ربح الغنيمة إذ ذاك)

فقال عبد الملك : قف إن كنت صادقاً في هذا البيت فلا تريد ما وراءه . فقال الفرزدق : وأنا أعرف منه ستة عشر ومن ولد ولده أربعة كلهم قد ربح . فقال عبد الملك : ولد ولده هم ولده . ادفع اليه الجارية يا غلام . فغلبهم يومئذ . ورواية الأغاني تتردد بين عبد الملك وسليمان بن عبد الملك .

وقد أشاد أبو حامد الغزالي في بحث فوائد الزواج من كتابه « أحياء علوم الدين » بمكانة الذرية . وعنده أن الولد هو الأصل في الزواج وذلك على خلاف الوجوديين الحديثين الذين يرون الأصل فيه ضمان غريزة الحب . وقد وضع الزواج في رأي مؤلف الأحياء لابقاء النسل ولا يخلو العالم من جنس الانس على حد تعبيره . ولكن هذا المؤلف بعد أن يقدم المناسبات الايجابية المرغوبة في الذرية يبحث في إمكان ضبط النسل فيبيحه متحفظاً في بعض الأحوال ولا سيما تخوف زيادة النفقات « وكثرة العرج بسبب كثرة الأولاد والاحتراز من الحاجة الى التعب في الكسب ودخول مداخل السوء » . ثم ها هو ذا يضيف : « نعم الكمال والفضل في التوكل على الله والثقة بضمان الله حيث قال : (وما من دابة في الأرض الا على الله رزقها) ، ولا جرم فيه سقوط عن ذروة الكمال وترك الأفضل ولكن النظر الى العواقب وحفظ المال وادخاره مع كونه مناقضاً للتوكل لا نقول انه منهي عنه » .

لقد عاش الغزالي حيناً من الدهر في بغداد وشهد اختصاص الناس فيها إذ ذاك . وربما أوحى اختصاص العاصمة اليه بالتسميح في شأن تحديد الذرية عند الضرورات .

بيد أن الامام ابن حزم الظاهري في كتابه « المحلى » يرى الزواج فريضة على القادر ويمنع ضبط النسل مطلقاً . وكأنه بحكم حياته في الأندلس يريد أن يكثر أولاد العرب بأي وجه تلقاء قوم آخرين كانوا لتأخرهم أشد ازدياداً . وقد يكون من الطريف انشاء دراسات في المستقبل حول الاطار الاجتماعي للمذاهب الفقهية حيث لا توجد نصوص قاطعة في القضايا التي عالجتها .

وأهم مفكر عربي بحث قضايا السكان بحثاً علمياً وتفهمها تفهماً حقيقياً ابن خلدون . وقد استفاد الكلام على مقدمة كتابه التاريخي وعلى آرائه حتى اننا لنجد أنفسنا في مندوحة عن تفصيل أقواله . ولكن مع ذلك لا بد من تاييدها نظراً لأهميتها فهو يرى أن الناس مضطرون في حياتهم الى الاجتماع والتعاون . وأعمالهم بعد التعاون تزيد على حاجات العاملين . فينصرف ما يزيد من المكاسب التي هي قيم الأعمال على العلم والحضارة والممران . وكلما كثر الناس زادت الأعمال وزادت المكاسب واتسعت الثروة واستفاض العمران حتى ان الدول والأمصار تتفاضل في الحضارة والعلوم بتفاضل عمرانها الناشئ عن زيادة الأعمال بزيادة السكان .

وثمة عند الغربيين نظريات متعددة تنوء بزيادة المدد والكثافة بالسكان لا نعرضها جميعاً وانما نكتفي بمؤلفين اثنان أصبحا قديمين بعض الشيء ولكنهما مهمان في هذا الاتجاه وكلاهما يسلكان طريق ابن خلدون تماماً . يرى أدلف كست في كتاب له أن التطور تابع لحصول ظاهرة أساسية تستدعي مراحل تكامله وهي تكاثر عدد الناس الذين يؤلفون المجتمع . وهو ما يدهوه بالشرط البشري للتقدم . ويقول : لو أن جزءاً من الأرض يقطنه مائة مليون نسمة قسم الى مائة الشعب يتألف كل شعب من ألف نسمة لكانت أحوالهم الاجتماعية جد متأخرة لا تكاد ترتفع عن حال المجتمع الحيواني . ولو ضم مائة المليون هذه في ذلك الجزء من الأرض نفسه دولة واحدة فغضخوا لقوانين واحدة وصدروا عن عقيدة واحدة وسموا نحو آمال واحدة ونسقوا جهودهم لكانت ثمرة ذلك بزوغ مدنية عجيبة لما نر لها مثيلاً . كتب كُست كتابه عام ١٨٩٩ . وهو لا يشرح كيف يؤدي توحيد الشعب المتزايد الى التقدم والحضارة ولكننا نلمح عنده اشارات خاطفة وهي أن الازدياد يجلب الاختصاص ويستدعي تضافر الجهود ويحقق ملكات الأشخاص ومواهبهم المتفاوتة .

وأوضح من ذلك وأهم رأي الباحث البلجيكي أوجين دوبريل فقد ظهر كتابه « بحثان في التقدم » عام ١٩٢٨ اعتبر فيه ازدياد المجتمعات العددية الشرط الأساسي للتقدم الاجتماعي في جميع وجوهه وأبان كيفية حصول هذا التقدم . ورأيه يشبه الى حد كبير رأي ابن خلدون ، وخلاصته أن أحياء الأرض الموت وزراعتها وتمدن السكك الحديدية وحفر المناجم ونشوء الصناعة وحصول الادخار والاختراع كل ذلك يستدعي تضيحيات بلا مقابل ويستنفد جهوداً بلا جزاء مباشر . والتقدم انما يتم بهذه الجهود والتضحيات . فلا بد من عامل جديد يأتي ويتدخل في دفع الناس الى مغالبة ميولهم الطبيعية ويوطنهم على

التضحيات ويجعلهم يشتررون الخيرات المؤجلة بالحرمان العارض . وهذا العامل الجديد المتدخل هو زيادة السكان . فآلية التقدم مرتبطة بهذه الزيادة اذ كانت هذه الزيادة تضطرهم الى زيادة بذل جهودهم وهي في الوقت نفسه تيسر بذل هذه الجهود . لتتصور طائفة من الأفراد يعيشون على كمية معينة من الموارد والخيرات ثم انضاف اليهم عدد جديد من الناس فيقتضي ذلك توزيع تلك الخيرات والموارد عليهم جميعاً فينشأ نقص في انصباغهم ويستدعي هذا النقص زيادة الانتاج وزيادة الاستغلال لتلك الموارد بغية تلافيه . يضرب دبرييل مثل الأسرة الكثيرة العدد يتوزعون جميعاً موارد الأسرة المحدودة ويلقى الأبوان عناء في تعليم أولادهم ومتابعة هذا التعليم ويضطر الأولاد الى الاعتماد على أنفسهم والى قبول شرائط وأحوال متواضعة بآديء ذي يدم كما فسل المثلون الكبار في أمريكا اذ بدأ أكثرهم بداية متواضعة . ومثل آخر يضربه دبرييل انخفاض الأجور بسبب زيادة السكان لوفرة الأيدي العاملة فيحصل ضيق هابر بين العمال ولكن هذا الضيق قد يكون خصيباً بالنتائج المفيدة لانه يؤدي الى القيام بمشروعات ضخمة وذلك كما جرى عند قيام الصناعة الكبرى في أوربة الغربية الرأسمالية وكما جرى في الاتحاد السوفياتي عند قيام الثورة ، فتكثر البضائع والمصنوعات بعدئذ وتنخفض الأسعار ويستفيد من ذلك الناس حتى العمال أنفسهم بعد أن ذاقوا الضيق وكابدوا اللأواء . وهكذا تقتزن زيادة السكان أول الأمر بزيادة الجهود مع بعض الضيق . أما جزاء هذه الجهود فلا يحصل الا بعد حين ، وقد لا يصيب الخير من حل به الضيق بل قد يصيب غيره وقد يصيب جيلاً غير الجيل الذي ضحى ودأب وجد . فالجزاء ليس للفرد بل للمجتمع وليس عاجلاً بل هو أجل .

وتأتي الماركسية في طليعة المذاهب التي تعتبر نظرية ملتس على أنها رجعية ، وتؤيد بوجه عام زيادة السكان معتمدة على زيادة الانتاج وزيادة وظائف العمل بصورة تستوعب زيادة السكان تلك .

وثمة فكاهات متعددة حول تحبيب زيادة السكان . روى معلم ابتدائي ذات مرة قال: كنت أعطي درساً في أحد الصفوف الابتدائية عندما وصل متأخراً لتلميذ وهو الطفل السابع في عائلة تتألف من ثمانية أولاد وسلمني رسالة من أمه جاء فيها : أرجوك أن تمذر ابني على تأخره فقد فاتني أن أوقظه من النوم ولم انتبه لهذا الأمر الا حين شرعت أرتب الأسرة .

ورويت أيضاً نكت عن كثرت أولادهم . من المعلوم أن يوهان سيباستيان باخ من أعظم الموسيقيين العالمين وله روائع متعددة في الموسيقى من أصناف شتى وقد تزوج بنت عمه ماريا بربارا وماتت تاركة له سبعة الأطفال ثم تزوج المغنية أنا مفدلينا فولدت له ثلاثة عشر طفلاً . وقد شرح معلم الموسيقى لطلابه عبقرية باخ ومراحل حياته في التأليف الموسيقي ولما سألهم مرة كيف كان يقضي باخ معظم أوقاته انتظر أن يجيبوه انه كان يقضيها في التأليف الموسيقي ولكنهم أجابوه : في الفراش .

هذا ولا نعدم فكاهات حول زيادة السكان على لسان بعض الحيوان . زعموا أن خنزراً وهو ذكر الأرانب قال لزوجته : غداً يوافينا مندوب التعداد فكم عدد أولادنا ؟

وزعموا أن خزناً آخر قال لزوجته ليس عندنا والحمد لله عقدة الولد الوحيد أي مشكلات الدلال والترفيه والعناية .

- ٣ -

بين هذه المواقف المتقابلة حول زيادة السكان أو الحد منها نجد مواقف متوسطة تؤثر تثبيت عدد السكان . نجد ذلك عند قدماء اليونان وفلاسفتهم مثل أفلاطون وأرسطو . وربما كانت آراؤهم ناشئة عن كون مدنها متجاورة وقائنة في سهول ضيقة ساحلية . فكل نمو للسكان عندهم يستلزم إعادة نظر في توزيع الأراضي بينهم وقد يستثير قضايا اجتماعية خطيرة .

كورادو جيني عالم احصائي ايطالي حديث يذهب في هذا الاتجاه مذهباً آخر وهو أن الأقوام تسلك دائرة بيولوجية أو منحنيًا حيويًا كالأفراد ولكن في أحقاب متطاولة بدايتها الصبا ونهايتها الهرم وكذلك الطبقات الاجتماعية ولاسيما الطبقات العالية فهي تنمو وتتكاثر ثم لا تلبث أن تفقد قوتها الفيزيولوجية ويضؤل نسلها أو ينقطع وتصفى* لو انطوت على أنفسها ولم تتجدد بالتغيرات التي ترفدها بها الطبقات الأخرى . ثم إن هذا العالم الديمغرافي ينتبه لشيء آخر وهو تغير خصائص الشعب البيولوجية . ذلك أن الأجيال في رأيه لا تتكون من تمام الأجيال السابقة . أن جزءاً من الجيل السابق يهلك قبل الزواج ، وجزءاً آخر يتزوج دون أن يأتي له أولاد ويقوم هذا المفكر الديمغرافي بحساباته لينتهي إلى أن الجيل التالي إنما يأتي في أحسن الأحوال من نصف الجيل السابق .

ثم هنالك في علم السكان ما يدعى بالتفاوت في المولدية وهو أن بعض الأسر أو الشرائح الاجتماعية أكثر ذرية من شرائح وأسر أخرى . وقد وجدت قرية في هولندا كان أغلب أهلها من البروتستانت فاصبحت هالبيتهم بعد قرن من الكاثوليك وذلك لارباء معدل المواليد بين هؤلاء على مثيله بين أولئك .

إن تفاوت المولدات يؤدي من جهة أخرى إلى انتشار أصناف من الوراثة أو الجينات بالتعبير الوراثي على حساب جينات أخرى تقف أو تختفي . ولما كان الناس يتمايزون في المواهب والطاقت الفكرية والصحية أدى هذا التأمل إلى نشوء فرع جديد من علم السكان هو مباحث تحسين النسل . وهي توصي بالحيولة دون انتقال تناسل الضعاف وذوي العاهات خوفاً من انتقال عاهاتهم بطريق الوراثة وتشجع الأصحاء والموهوبين على اكثار الذرية . ومع هذا فثم مناقشات كثيرة في هذا الشأن لأن قضايا الوراثة الانسانية جد مشتبكة .

هذا ويرى الباحثون أن العلم والثقافة والتقدم الصحي والاجتماعي لا تؤدي في الغالب إلى زيادة الذرية . بل هي متصلة بنقصان معدل المواليد في الشعب . وعلى هذا يكون تثقيف الشعب ورفع مستواه المعاشي والاجتماعي ودعم الأسرة فيه أفضل من البدء مباشرة بالدهاية لضبط النسل وبعبارة أخرى يتضح لزوم مكافحة الموت قبل مكافحة الحياة . وربما كانت القاعدة الكبرى في حياة الكائنات الحية كلها أن كل كائن إذا حسنت شروط حياته ربل وربما نما وتكامل ذاتياً ومتى ساءت شروط حياته جنح فوراً إلى

* أصلت الدجاجة انقطع بيضها وأصلى الشاعر انقطع شعره وأصلى الرجل من المال والأدب خلا .

التخفيف حفظاً لبقاء النوع . شوه ذلك في النبات كما شوه في بعض الحيوان وربما كان مثل ذلك كامناً في حياة الشعوب فهي تجنب الى البقاء والاستمرار اذا ساءت احوال معيشتها فتكثر ذرياتها . وبهذا الاعتبار ربما كان أفضل وسيلة لتنظيم الأسرة دعم الأزواج وتحسين احوالهم المادية والثقافية والاجتماعية .

يرى باحث بيولوجي أمريكي هو ريموند بول أن لكل نوع من الكائنات منظماً داخلياً يزداد عدد أفرادها في البدء حتى اذا بلغ حداً عالياً من الكثافة قل الازدياد . وقد أجرى هذا الباحث تجاربه على ذباب الخل فتتبع نموه وتكاثره في اناء وفرله فيه الغذاء الضروري فلا عقبه تحول دون نموه فتحقق أن تكاثره يمر بأطوار اذا كان ممتدلاً أول الأمر ثم تسرع ثم تباطأ ثم وقف وقد عمم بول نتائج تجاربه وفرض أن الناس في ازديادهم يسلكون هذا الخط البياني الذي يدعى المنحني الامدادى أو اللوجستيكي الا أن هذا المنحني يستغرق عند البشر قروناً . ومع هذا الاعتبار فإن الانسان بحريته وتنظيمه وتثريته يستطيع أن يؤثر في السكان زيادة أو نقصاناً أو توازناً .

- ٤ -

هذا ويحسن تأمل أجزاء العالم وقاراته ودوله وتبين تطور حجوم السكان في الدول والقارات والعالم في سياق التاريخ حتى العصر الحاضر كما يمكن تأمل معدلات المواليد والخصب وما شابهها في مختلف الشعوب . وهناك الحولية الديمغرافية التي ينظمها قسم السكان بمنظمة الأمم المتحدة وينشرها سنة فسنة تزود الباحث بتفاصيل مفيدة . يناهز عدد سكان العالم أكثر من أربعة مليارات ونصف المليار وتبلغ مساحة الوطن العربي عشر مساحة المعمورة . وهو واقع بصحاريه وأراضيه الخصبة وخيرات في أهم بقاع العالم . ومن الطبيعي أن يكون عدد سكان الوطن العربي في اطار سكان العالم أربعمائة وخمسين مليوناً لا مائة وخمسين مليوناً كما هي الحال الراهنة هذا بصرف النظر عن ضرورة التقارب بين أوصاله ولزوم التعاون بين دولاته (التفسير للتعجب لا لخفض المكانة) وعندئذ يمكن أن نعتبر سكان الوطن العربي بوجه عام أقل من الحد الذي يدعى في الجغرافية البشرية وحلم السكان بالعدد الأمثل . ولا يمنع هذا الاعتبار من اقتضاء النظر في احوال كل قطر عربي على حدة . بعض الأقطار غاصة كحوض وادي النيل وبعضها تزحف اليه هجرة الغرباء من غير العرب بحيث يتعرض على مدى بعيد لتطور ديمغرافي ولغوي واجتماعي غامض .

- ٥ -

لقد نوهنا في مستهل الحديث بحيرة الانسان حين يكون موضوع بحثه الانسان نفسه . ولا عجب أن يبتدر الى الذهن في ختام الحديث قول فيلسوف المرحلة الكبير :

والذي حارت البرية فيه حيوان مستحدث من جماد

بيد أن هنالك حيرتين حيرة الجهل وحيرة العلم . في الأولى تحيط البحيرة بالجاهل فلا يدري أين هو وأنى يسير . وفي الثانية يحيط العالم بالبحيرة كما يحيط الربان الماهر علماً بأبعاد البحر وأعماقه وتفرعاته .

التأويل

أصلاً منهجياً عقلياً

في تفسير الإمام الطبري

د. محرمي الدريني

أ - المقدمة :

ب - عناصر الموضوع الأساسية :

أولاً : تحقيق مدلول كل من « التفسير والتأويل » في اللغة ، وفيما جرى عليه القرآن الكريم استعمالاً ، وفي اصطلاح المفسرين ، وائمة علوم القرآن ، والاصوليين ، ومقارنة ذلك ، بما استقر له من معنى ، عند الامام الطبري بخاصة ، فيما جرى عليه تأويله للآي من التنزيل ، في مواقع شتى من موسوعته التفسيرية .

ثانياً : مفهوم « التأويل » الذي حرره الراغب الاصفهاني - الخبير بمفردات القرآن الكريم - وما أبان له من دور في حياة الفكر الاسلامي ، اعتقاداً ، وفقهاً ، وتفسيراً ، وموقف الامام الطبري من ذلك كله .

ثالثاً : التأويل شيء وراء التفسير في تصور الامام الطبري ، مما انعكس اثره على واقع صنيعة في التفسير ، بما هو اعمق من التفسير تعقلاً ، ونفاذ بصيرة ، على ما يستخلص من مفهومه اللفوي ، والقرآني ، والاصولي ، على سواء .

رابعاً : مفهوم التأويل القرآني متعدد ، يختلف باختلاف مواقع استعماله في القرآن الكريم ، على ما يحدده الامام الطبري في موسوعته التفسيرية نوجزه فيما يلي :

أ - التأويل في « المتشابه » .

ب - التأويل قد يعني مجرد « الاحالة » مما لا يتعلق بتفسير معاني المفردات او الجمل ، من الآيات ، أو صرفها عن معانيها المتبادرة الى معانٍ أخرى ، على سبيل التجويز ، أو بالتنسيق بين ظواهر النصوص المتعارضة .

ج - التاويل قد ورد في استعمال القرآن الكريم ايضاً ، بمعنى « الوقائع » والاحداث المجهولة التي سوف تقع مستقبلاً ، مما يشهد بصدق ما أخبر به هذا الكتاب العزيز .

د - ورود لفظ « التاويل » في استعمال القرآن الكريم ، متعلقا بالافعال دون الاقوال والنصوص ، مما يقرب معناه في هذا المقام من « التاويل » بالمعنى السابق .

هـ - القرآن الكريم اقتصر على استعمال لفظ « التاويل » فيما يتعلق بالرؤى المنامية بوجه خاص ، ولم يستعمل بشأنها كلمة « التفسير » اطلاقاً ، مما ينبئ عن اختلاف مفهوم ومجال ووظيفة كل منهما قطعاً .

و - التاويل اختص من التفسير مفهوماً .

خامساً : اصطفاء الامام الطبري ، لكلمة « التاويل » والتزامه بها ، ايثارا لها على كلمة « التفسير » - وهو الغير بحقائق مدلولات المفردات في القرآن الكريم - لم يكن عن غفلة منه عن المعنى القرآني الذي جرى استعماله فيه ، مما يدل ، على أن الاجتهاد بالرأي من مقومات تفسيره الأساسية ، فلم يكن تفسيره - على التحقيق - مخلصاً نفسه للمأثور المعص ، حتى يكون من مندونه - على ما ذهب اليه ابن خلدون وهما - بل كان مزيجاً من التفسير بالمأثور ، والتفسير بالرأي معاً ، فضلاً عن أن موقفه من المأثور - هو موقف الناقد المحقق ، والمرجح ، بل والرافض أحياناً ، بالحنة والدليل .

سادساً : أسباب ورود النص القرآني بما فيه الظاهر والباطن - أي المعاني الدقيقة التي يستقل بتمعنها العلماء المتخصصون - وعوامل بدو الظواهر المتعارضة لهذا النص ، في نظر ابن رشد .

ج - من واقع تطبيقات الامام لمصاني التاويل في تفسيره .

اولاً - الأصل العام في منهج الامام الطبري ، موافقة التفسير لظاهر التنزيل ، وأنه ، لا يصار الى « التاويل » الا بدليل معتبر ، لأن « التاويل » خلاف الأصل ، وهذا أمر مجمع عليه .

ثانياً : الامام الطبري يستنكر المنازع البعيدة في التاويل ، ولو كانت من محتملات النص .

ثالثاً : ما يتخذ العرب من « أمثال » تجري على لسانهم ، يعتبر اصلاً في التاويل عند الامام الطبري ، اذا وردت في أي القرآن الكريم ، ويعتمده دليلاً يستند اليه في تاويله الاي على خلاف ظاهرها ، أو تفصيل ما ينطوي عليه من معانٍ جمّة .

أ - من ذلك ، معنى الاستسلام للأمر ، أو تسليم الأمة ازمنة أمورها لعدوئها ، تهاوناً ، أو ياساً وقنوطاً ، بل كل ما يضر بكيان الأمة ، وصالحها العام ، أو يؤذي بمصيرها ،

بوجه عام ، مما ينبع عنه في القرآن الكريم - على ما فصله الامام الطبري - بالالقاء باليد في التهلكة - جرياً على منطق العرب في امثالها - وان كان ظاهرها اللغوي لا ينطبق على هذه المعاني الجمّة .

رابعا - لا يجوز « التاويل » بتخصيص العام بخصوص السبب ، ولا تقييد المطلق به كذلك ، اذ قد يكون كل منهما متعلقاً للعدل ، من حيث عمومته واطلاقه ، وهذا متفرع عن الاصل العام في المنهج العلمي في التفسير الذي اعتمده الامام الطبري ، من وجوب تحكيم المنطق اللغوي ، ثم استقرار قاعدة عامة للتفسير عند الاصوليين فيما بعد ، مؤداها : ان « خصوص السبب ، لا يقضي على عموم اللفظ » وان : « المطلق يجري على اطلاقه » .

خامسا - تاثير اول الكلام ، بما يبين عن آخره ، وتأثير آخره ، بما يبين عن اوله ، اصل في التاويل عند الامام الطبري ، وعلى أساس هذا الاصل اول « الدرجة » المنصوص عليها في قوله تعالى : « ولهن مثل الذي عليهن بالمعروف ، وللرجال عليهن درجة » - على سبيل المثال - بانها « درجة احسان وفضل ، مطلوب الى الرجال تحقيقها » وليست درجة امرة واستعلاء ، مستدلا على هذا التاويل بسباق الآية الكريمة من تقرير مبدأ « المثلية في الحقوق والواجبات » ، لا « العينية » تقسيماً للعمل ، بحكم فطرة التكوين في كل منهما - والمثلية في الاهياء يقتضيها مبدأ المساواة ، والمساواة فرع عن مبدأ العدل المطلق في الاسلام ، وهو مبدأ منكم لا ينقض ، ولا يتنخرم ، فتتضمن ان تكون « الدرجة » بالمعنى الذي بينا ، باويلا للنص القرآني بما يسدّد منطق العدل فيه ، وبقرينة سياقه ، في اجتهاد الامام الطبري وابن عباس من قبله .

سادسا - الامام الطبري ، يعتمد سباق النص ، وسياقه ، ولواحقه ، في التاويل ، تحقيقاً لاتساق معاني الآية .

سابعا - يرى الامام الطبري - من واقع تطبيقات تاويله - ان « قوانين النحو » بصريتها وكوفيته - ينبغي رفض تطبيقها على كل ظاهر لغوي للنص القرآني ، قد ثبت انه غير مراد للشارع قطعاً ، اذا افضى تطبيق تلك القواعد على مثل هذا الظاهر اللغوي غير المراد ، الى القول بوجود كلمات زائدة في القرآن الكريم ، قد جاءت صلة ، او حشواً ، لا معنى لها ، او ادنى تطبيقها الى الاخلال ببلاغة نظمه ، وانما ينبغي تطبيقها على المعنى المراد ، بعد تبينه بالتاويل بالدليل القوي ، لأن الاغراب فرع المعنى المراد ، وليس فرعاً للظاهر اللغوي الذي قد ثبت انه غير مراد ، ولأن قواعد النحو لا تقوى على النفاذ الى اتساق الدلالات العقلية والمنطقية للنص القرآني ، فضلاً عن انها لا تملك القدرة على الاخلال بأسرار بلاغته ، وخصائص بيانه المعجز .

التأويل

أصلاً منهجياً عقلياً في تفسير الإمام الطبري

مقدمة :

لا يتأتى لنا بيان موقف الامام الطبري من معنى « التأويل » - باعتباره منهجاً عقلياً في الاجتهاد بالرأي يتصل بالمعاني لا بالألفاظ^(١) - مُستخلصاً من واقع تصرف الامام في التفسير، ومسلكه المطرّد فيه، وفقاً لما اتخذ من منهج علمي - لا بعد تحديد مفهوم كل من التفسير والتأويل في اللغة - لاعتماده على منطق اللغة كأصل عام ، فيما لم يرد فيه مأثور ، أو ينمقد عليه اجماع - وما استقر لهما من « مدلول » عند قدامى المفسرين ، والأصوليين ، وفلاسفة المسلمين ، وما تعاورهما بعد من تطور حتى عصر الامام بوجه خاص ، وما تلاه من المصور، ليرى مدى ما بينهما من تطابق أو افتراق ، في عموم أو خصوص ، ثم تبين ملاحظ الامام في سر اصطفاة لفظ « التأويل » وإشاره إياه ، بل وتشده في استعماله له ، دون لفظ « التفسير » ان في اتخاذه عنواناً لكل فصل من فصول بحثه ، أو في تحقيقه لمدلول اللفظ المفرد الوارد في النص ، أو في بيانه للمعنى المراد من الآية الكريمة جملة ، ومراميها البعيدة ، أو فيما وسم به موسوعته التفسيرية من لفظ « التأويل » حيث اتخذ لها عنوان : « جامع البيان عن تأويل آي القرآن »^(٢) .

هذا ، وقد شاع بين علماء التفسير ، والأصوليين ، أن الامام الطبري ، قد استعمل لفظ « التأويل » في معنى « التفسير » حتى كانا - في اعتباره - مترادفين على معنى واحد .

على أن هذه التسوية بين مدلوليهما ، هو ما استقر عند الأقدمين من معنى ، استهداءً بأصل الوضع اللغوي ، كما يدعى ، وهو الابانة والافصاح عن المعنى المراد من النص القرآني ، أو الكشف عن معاني التنزيل بوجه عام ، وسنرى ، ان

هذه التسوية المدعاة بين مدلوليهما، تفتقر الى الدقة في مراعاة ما أشارت اليه المعاجم نفسها من فرق حاسم بينهما من جهة ، والتنبيه الى صنيع الامام نفسه ، ومواقفه تجاه ما تقتضيه طبيعة النظم القرآني ، والمعارف الماثورة التي كانت تضطره الى مخالفة الظاهر^(٣) اللغوي تأويلاً ، مما لا يساعد على تقرير هذه التسوية والترادف ، من جهة أخرى .

نعم - يجنح الامام الى تحكيم « المنطق اللغوي » وصولاً الى مفاد النص القرآني المراد بكافة دلالاته - أصلاً في منهجه بادئ ذي بدء - حين يفوزه الماثور من السنة ، أو أقوال السلف ، أو الاجماع على تقرير معنى معين في تفسير النص ، غير أن هذا « الماثور » بما يوجّه هو إليه من نقد ، ويتناوله بالتمحيص والترجيح ، فضلاً عن أن النص القرآني نفسه ، بما يتصرف في وجوه القول ، كل أولئك كان يضطره - كما قلنا - الى إعمال الرأي في النص تأويلاً ، والمخالفة عن ظاهره المتبادر منه ، توصلاً الى المعنى المراد الذي يعضده الدليل المرجح الصارف ، فيصير هذا المعنى المؤول ، أغلب على الظن أنه هو المقصود - من المعنى الأصلي ، بحكم الوضع اللغوي .

ومن هنا يتبدى لنا ، أن تفسير الامام الطبري ، لم يتمحّض تفسيراً بالماثور ، بل كان تفسيراً أثريةً وعقلياً معاً ، بحكم الماثور بياناً للمفسّر من جهة ، وبحكم تصرف النص القرآني نفسه في وجوه البيان ، مما يقتضي إعمال الرأي ضرورةً ، ويتطلب التأويل بالدليل الأقوى من جهة أخرى ، وقد يكون هذا الدليل الصارف نقلياً أيضاً ، أو دليلاً عقلياً ، على ما صرح هو به ، ولا سيما اذا كان التفسير يتعلق بأمر اعتقادي ، على ما سيأتي بيانه وتفصيل القول فيه ، وهذا ما تقضي به طبائع الأشياء .

وتأسيساً على هذا ، لا يقال إن الامام كان نقطة تحول في التفسير ، حيث جمع بين الماثور والمقول ، فهذا قد وجد منذ عصر الصحابة - على ما سيأتي بيانه - من غير نكير ، فكان اجماعاً ، وهو الذي قرره الأصوليون^(٤) ، ومؤرخو التشريع الاسلامي^(٥) .

غير أن الامام كان ينمى على من يسلك سبيل « التأويل » المستكره ذي المنزع البعيد ، أو المعتسف فيه ، مما لا يحتمله النص ، أو يحتمله مجرد

احتمال عقلي ، ولكن لا ينهض به دليل ، تدعيماً لمذهب معين ، أو تطويماً للنص القرآني ، ليعدم فكرة "مُسَبَّقة" تبنّاها المفسّر نفسه ، مما يُخرجه عن «الموضوعية» التي تقتضي النزاهة والحيّدة ، ولا سيما أن عصر الامام قد كثرت فيه مثل هذه المذاهب ، بما يشير هو إليها في مواضعها ، ويسمّيها بأسمائها ، ويبين مواطن الضعف فيها ، فيما اذا كان ظاهر النص عاماً مثلاً ، فيراد تخصيصه بالطائفة أو المذهب الذي يتعمد صرف الحكم اليه ، تدعيماً له ، أو نيلاً منه وانتقاصاً ، أو تكفيراً أحياناً^(٦) ، مما يعتبر تأويلاً مُخْتَلَقاً لا دليل عليه ، أو كان لا يقبل التأويل أصلاً ، على قانون «التأويل في اللسان العربي» أي سنن اللغة ، ومنطقها في البيان ، كما يقول ابن رشد ، والامام الغزالي والزركشي ، والراغب الأصفهاني ، والشاطبي ، والسيوطي ، والشوكاني ، وغيرهم ، على ما سيأتي تفصيله .

هذا ، وشيخ المفسرين الامام الطبري - انصافاً منه ، وموضوعية - يشير الى هذا الضرب من تأويل ذوي الأهواء ، ويبين الدوافع النفسية إليه ، حيث يقول ما نصه : «فأما الذين في قلوبهم ميل "عن الحق ، وحيث" عنه ، فَيَتَّبِعُونَ مِنْ آيِ الْكِتَابِ مَا تَشَابَهَتْ أَلْفَاظُهُ ، وَاحْتَمَلَ صَرْفُهُ فِي وَجْهِ التَّأْوِيلَاتِ ، بِاحْتِمَالِهِ الْمَعْنَى الْمُخْتَلِفَةَ ، ارَادَةَ اللَّبْسِ عَلَى نَفْسِهِ ، وَعَلَى غَيْرِهِ ، احْتِجَاجاً بِهِ عَلَى «باطله» الذي مال إليه قلبه ، دون الحق الذي أبانه الله»^(٧) وهو ما أشرنا اليه في المقال الأسبق .

وأما اشتراط أن يكون التأويل جارياً على سنن المربية في التأويل ، ولو بوجه من وجوهه ، فذلك لأن القرآن العظيم ، قد نزل بلسان عربي مبين ، فتأويله على وجه يَخْرُجُ به عن احتمالات قانون اللغة العربية جملةً ، يعتبر قرينة على أن هذا الضرب من «التأويل» أضحى غير معبّر عن هذا المعنى بهذا اللسان ، إذ لا يحتمله بوجه ، والفرض أن القرآن قد جاء معبّراً به ، وفي هذا المعنى يقول الامام ابن رشد ، في كتابه «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال» ما نصه : «ونحن نقطع قطعاً ، أن كل ما أدى اليه البرهان (الدليل) وخالفه ظاهر الشرع ، أن ذلك الظاهر ، يقبل التأويل على «قانون التأويل العربي»^(٨) . ويقول في مقام آخر : ومعنى «التأويل» هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يُغَيَّرَ ذلك بعادة لسان العرب في التَجَوُّز»^(٩) .

وهذا ما قرره الامام الشاطبي في صدد بحثه الأصولي في التفسير بالرأي بوجه عام ، حيث يقول ما نصه : « الاجتهاد الواقع في الشريعة ضربان :

(أحدهما) : الاجتهاد المعتبر شرعاً - والتأويل صورة منه - وهو الصادر عن أهله الذين اضطلعوا بمعرفة ما يفتقر اليه الاجتهاد - أي من الوسائل والأدوات وضروب المعرفة التي يتوقف عليها صحته وصوابه وعلميته .

« والثاني » غير المعتبر ، وهو الصادر عمّن ليس بمعارف بما يفتقر الاجتهاد اليه ، لأن حقيقته أنه رأى بمجرد التشهي والأغراض ، وخبط " في عماية ، واتباع " للهوى ، فكل رأي صدر على هذا الوجه ، فلا مزية في عدم اعتباره ، لأنه ضد الحق الذي أنزل الله ، كما قال تعالى : « وأن أحكم بينهم ، بما أنزل الله ولا تتبع أهواءهم » (١٠) .

هذا ، ولا ريب ، أن المراد من « الحاكم » في هذا المقام هو « المال المجتهد » اذ الحكم بمقتضى شرع الله تعالى ، فرع " عن سبق العلم به ، وبأدوات تحصيله .

وأيضاً اذا كان الاجتهاد عن جهلٍ مُحَرَّمٍ وغير معتبر ، فالاجتهاد بالرأي الناشئ عن « الهوى » مع العلم ، محرم وغير معتبر من باب أولى ، لأنه تَحَرُّفٌ عن مُعَدَّلَةِ الحق عن قصد وتصميم !

ويؤكد الامام الشاطبي هذا الأصل العام في المنهج العلمي للتفسير بالرأي - والتأويل صورة منه - في أكثر من موضع ، من مثل قوله : « أن يكون جارياً على موافقة كلام العرب » (١١) . وكذلك الامام الشوكاني حيث يقول : « وشروط التأويل الصحيح ، أن يكون موافقاً لوضع اللغة ، أو عرف الاستعمال ، أو عادة صاحب الشرع » (١٢) . تحقيقاً للدقة في الابانة عن المراد من النص المؤول .

هذا ، والتأويل الذي لا دليل عليه ، ولا مسوغ له ، بعيد " مُفْتَمَل ، لا يجوز المصير اليه ، لأنه ضرب من « الخوض » في آيات الله بالباطل ، وهو منهي عنه ، بل ومُتَوَعَّد عليه بالنص لقوله تعالى : « وإذا رأيت الذين يخوضون في آياتنا ، فأعرض عنهم ، حتى يخوضوا في حديث غيره » (١٣) وقوله تعالى : « فذرهم يخوضوا ويلعبوا ، حتى يلاقوا يومهم الذي يوعدون » (١٤) .

أما « التاويل » العلمي الصحيح ، فمنشأ ظاهرته ، أنه مما تقتضيه وجوه البيان في النظم القرآني نفسه ، كما بينا ، تحقيقاً لمدلول اللفظ ، حقيقةً ووضماً ، أو مجازاً استعمالاً ، أو تنسيقاً وتوفيقاً بين ظواهر النصوص المتعارضة ومعانيها في الواقع متسقة ، إذ لا تخالف في معاني القرآن الكريم أو تناقض ، والمجتهد مهمته تنصرف الى اظهار هذا التنسيق القائم قبل اجتهاده^(١٥) - وهذا لا يقتصر على اللغة وحدها بالضرورة ، لأن « التاويل » تصرف عقلي في المعاني لا في الألفاظ ، تحقيقاً وتنسيقاً ، وهو أمر لا ممدى عنه بالنسبة الى كل مفسر^(١٦) ، أي كان ، وفي كل عصر ، ومن هنا تناولته البيئات الأصولية ، والفقهية ، وبيئات علوم القرآن ، وعلم الكلام ، بالدراسة والبحث ، تحقيقاً لمدلوله ، وبياناً لشروطه^(١٧) . ليكون التاويل مطابقاً للمعنى المراد من النص المؤول .

هذا فضلاً عما للسباق أو السياق الذي يحتف بالنص ، من أثر في توجيه معنى النص القرآني ، اذ كل منهما يعتبر قرينة تُمَيِّن أو ترجِّح المعنى المراد ، ولو خالف ظاهر النص اللغوي ، اعتماداً على هذه القرينة أو الدليل الصارف ، وهو قائم - كما ترى - على العنصر العقلي في تدبير الأمر في النص .

هذا ، ولا يتصور أن يكون الامام الطبري في غفلة عن المعنى الذي اختص به لفظ « التاويل » في القرآن الكريم بخاصة استعمالاً ، وهو الخبر بمعاني التنزيل وحقائقه ، بل المتحرِّي لدقائق معانيه ، وبمعيد غاياته ، معتمداً على أصول منهجية في التفسير ، قد ثقفا - في غالب الظن - عن امام مذهبه الأصولي الثَّابِت : محمد بن ادريس الشافعي ، على ما سيأتي بيانه^(١٨) .

نخلص من هذه المقدمة الى بحث هذا الموضوع الهام بحثاً مفصلاً ومدعماً بالأدلة ، في ضوء المنهج الذي رسمناه آنفاً .

اولاً : تحقيق مدلول كلٍّ من « التفسير » و « التاويل » في اللغة ، وفيما جرى عليه القرأ الكريم ، استعمالاً ، وفي اصطلاح المفسرين وائمة القرآن ، والأصوليين ، ومقارنة ذلك ، بما استقر له من معنى في تفسير الامام الطبري بخاصة .

ان معاجم اللغة ، تشير الى اختصاص « التاويل » بمعنى متميِّز ، لا يقضى عليه

كون معنى « التفسير » شاملاً له ، حتى كان هذا أعم من « التأويل » أو بعبارة أخرى : لا يقضي عموم ' التفسير ، على ما تفرد به « التأويل » من معنى خاص . هذا ، ويؤكد اللغويون والمحققون في مفردات القرآن خاصة ، صلة « التأويل » بالمعاني لا بالألفاظ^(١٩) - وهو المعنى الذي استقر عند الأصوليين فيما بعد - ومعلوم ان التصرف العقلي في المعاني لا يعتمد اللغة وحدها ، كما بيئنا ، بل هو من الاجتهاد بالرأي بسبب وثيق ، ترى ذلك واضحاً فيما يحدهه معجم « لسان العرب » حيث جاء فيه : « التأويل تفسير الكلام الذي تختلف معانيه ، ولا يصح الا ببيان غير لفظه »^(٢٠) .

ومعنى هذا ، ان الكلام الذي يحتمل وجوهاً من المعاني ، لا يتم تفسيره وتعيين المراد منه إلا بشيء ، غير لفظه ، من القرائن والأدلة ، أي لا يعتمد اللغة وحدها ، وهو المعنى الذي أشرنا اليه آنفاً ، واختص به التأويل .

هذا ، ويمضي لسان العرب في توضيح المعنى الخاص بالتأويل ، مستشهداً بقول أئمة اللغة ، من مثل أبي عبيد ، حيث يقول في تفسير قوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله » « التأويل المرجع والمصير ، و أولئـه صيـرته » وهو ما أكده الجوهري في قوله : « التأويل تفسير ما يؤول اليه الشيء »^(٢١) ولا شك أن تصوير الشيء تغيير " لما كانت عليه مكانته الأولى ، الى حالة أخرى ، أما بالنسبة إلى النص ، فهو تغيير لما يفيد ظاهره ووضع اللغوي الأصلي ، وذلك التغيير أو التصوير بالعقل لا باللغة ، لأنه مخالفة " عن ظاهرها ، بدليل قوي ، أو بعبارة أخرى : « التأويل » هو التصرف في الكلام ذي المعاني المختلفة بما يدبر الأمر فيه من حيث المعنى ، أو صرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى معنى مجازي بالدليل ، وهذا شيء وراء التفسير .

وأيضاً ، لا مرأى في أن ما يؤول اليه الشيء ، ليس هو عين ذلك الشيء ، وهو من المجاز بسبب ، يرشد الى هذا ، ان الزمخشري قد أشار الى أن « التأويل » بمعنى العاقبة أو المصير - مجاز^(٢٢) .

هذا ، وأكد هذا التصوير والتدبير « المصباح المنير »^(٢٣) أيضاً ، حيث جاء فيه : « آل الشيء ' أو لا : رَجَعَ .. وقد استعمل في المعاني ، آل الأمر الى كذا ، ومنه المرجع »^(٢٤) .

ويشير القاموس المحيط أيضاً إلى المعنى الخاص الذي يستأثر به التأويل من دون التفسير بمعناه الأعم ، وهو تدبير الأمر في النص تدبيراً مرجعه الردّ للمعنى إلى « غايته المرادة » وهو الذي استأثر به معنى التأويل ، أقول يشير القاموس المحيط إلى هذا بقوله : « تَأْوِيلُهُ ، دَبَّرَهُ ، وَقَدَّرَهُ ، وَفَسَّرَهُ » (٢٤) وهذا وإن كان يُشعر بالترادف ، غير أن ما بين أيدينا من المعاجم لا تجعل من معنى التفسير « التدبير والتقدير » إذ ورد في القاموس المحيط نفسه ، ما يحدد معنى التفسير ، بقوله : « الْفَسْرُ ، الْإِبَانَةُ ، وَكَشْفُ الْمَغْطَى كَالْتَفْسِيرِ » (٢٥) ، فلا تدبير ولا تقدير كما ترى .

هذا ، ويكون من التفسير كشفُ المراد عن « المُشْكَل » من الألفاظ ، كالمشترك ، بما وضع لفظه لأكثر من معنى هو حقيقة في كل منها ، ولكن هذا ضرب من التصرف في اللفظ نفسه ، لا في المعاني ، لأن اصطفاء معنى من معاني اللفظ الذي وضع له على سبيل الحقيقة ، وترجيحه بالدليل على أنه المراد ، ليس تغييراً له عن معناه الأصلي ، بل تقرير له على معنى من معانيه الأصلية المتبادرة على سواء من حيث القوة في الدلالة ، وهذا ما أشار إليه الآمدي (٢٦) ، بما يؤكد أنه ليس تأويلاً حيث يقول مانصه : « وقلنا ، - التأويل - حَمَلُ اللفظ على غير مدلوله الظاهر منه » احتراز عن صرف اللفظ « المشترك » من أحد مدلوليه إلى الآخر ، فإنه لا يسمى تأويلاً . وهذا بيّن .

• التأويل يتضمن معنى السياسة في تدبير معاني النص والتنسيق بينها •

هذا ، وإذا لاحظنا أصل الاشتقاق اللفوي من « آل » رأينا أنه يتضمن معنى « السياسة » على ما قررته المعاجم كافة ، وفي مقدمتها « أساس البلاغة » (٢٨) - وما ألفت هذا المعجم إلا لرصد ما اعتري الألفاظ من تأويل في معانيها - في قوله : « آل الرعية يؤولها » (٢٩) بمعنى ساسها (٣٠) وهذا المعنى في أصل الاشتقاق هو من التدبير والتقدير بسبب قريب ، إن لم يكن عينه ، والتأويل لا يعدو كونه سياسة عقلية لمعنى النص ، بما يدبر الأمر فيه ، لما ينطوي عليه من الدقة والعمق .

وأيّ ما كان ، فالذي يبدو من المعنى اللفوي للتأويل في المعاجم المتبعة ، أنه تصرف في المعاني تصرفاً عقلياً ، يقوم على التدبير والتقدير ، بما يسددها

ويوجهها الى الغاية المرجوة والمرادة، وهذا ما أشار اليه الراغب الأصفهاني - وهو الخبير بحقائق مدلولات المفردات في غريب القرآن - بما يؤكد هذا الذي انتهينا اليه من معنى «التأويل» المتميز، حيث يقول ما نصه : « وهو - التأويل - رد الشيء الى الغاية المرادة منه - علماً كان أو فعلاً » (٢١)

على أن الامام الأصفهاني إذ يحدد معنى «التأويل» يبيّن مجالاته أيضاً ، في كتاب آخر له ، هو « مقدمة التفسير » (٢٢) بما لا يخرج عن المعنى الذي ساقه في كتابه المفردات ، ولكنه يحدد « مجال » كل من التفسير والتأويل ، اذ يقول : « أكثر ما يستعمل التفسير في الألفاظ ، وأكثر ما يستعمل التأويل في المعاني » (٢٣) وهو الذي أشار اليه الامام الزركشي في برهانه (٢٤) ، والسيوطي في اتقانه (٢٥) ، ولا ريب أن هذا مُشعر باختلاف مدلول كل منهما ، تبعاً لاختلاف وظيفته ، ومجاليه .

ثانياً - مفهوم « التأويل » الذي حرره الراغب الأصفهاني ، وما أبان له من دور في حياة الفكر الاسلامي ، اعتقاداً ، وفقهاً ، وتفسيراً ، وموقف الامام الطبري من ذلك ، وما استخلص الأصفهاني من ضوابط للتأويل الصحيح في كل من تلك المجالات .

اتخذ التأويل « مجالات » عدة من الفكر الاسلامي ، في الاعتقاد ، والفقه ، والتفسير ، وقد أتى الامام الأصفهاني ، بضوابط للتأويل الصحيح ، في كل من هذه المجالات ، اذ يقول : « والوجوه التي يعتبر فيها تحقيق أمثالها ، أن ينظر ، فان كان ما ورد فيه ذلك أمراً عقلياً ، فزاع في كشفه الى الأدلة العقلية ، فقد حث تعالى على ذلك في قوله : « كتاب أنزلناه اليك مبارك ليدبروا آياته ، وليتذكر أولو الألباب » . وان كان أمراً شرعياً ، فزاع في كشفه الى آية مُحكمة ، أو سنة صحيحة ، وإن كان من الأخبار الاعتقادية ، فزاع في كشفه الى الحجج العقلية » وهذا بيّن .

واذا كان « التأويل » من صلب الاجتهاد بالرأي ، فلا غرابة أن يكون من أهم أسباب الاختلاف في الفكر ، وفقهاً ، أو اعتقاداً ، أو تفسيراً .

هذا ، وأوسع الامام الأصفهاني القول في « التأويل » الاعتقادي بوجه خاص ، وأشار الى منشأ الاختلاف فيه ، من أن فريقاً من العلماء يبدأ النظر من اللفظ

الى المعنى ، وآخر على العكس من ذلك ، ينظر من المعنى الى اللفظ ، فيؤوِّلهُ على وفق المعنى الاعتقادي ، اذ الأصل في « الاعتقادات » انها معانٍ أصلية في المقام الأول ، قامت على أدلة عقلية ، عبّر عنها باللغة التي لا تعدو كونها رموزاً ، ومن ثمّ ، فلا يجوز « الاجتزاء » باللغة وحدها في التبرير عن المعاني العقلية ، وتحديد ما دون أدلتها العقلية ، فوجب الجمع بين مدلولات اللغة ، وما تقتضيه الأدلة العقلية معاً ، في استخلاص تلك المعاني وحقائقها ، وفقاً لما تقتضي به طبائع الأشياء ، فكان منشأ الاختلاف اذن هو : بدء النظر من اللغة الى المعنى ، أو العكس الذي يقتضي التأويل لا محالة ، بحكم طبيعة الموضوع الاعتقادي نفسه الذي يقوم على الأدلة العقلية أوّلاً ، كما بينّا .

ويحسن هنا ، أن نبين موقف الامام الطبري في تأويله الكلام على « المجاز العقلي » - على سبيل المثال - وهو وجه من وجوه تصاريف اللغة في البيان ، إذ يقول : « ولكن القرآن نزل بلسان العرب ، على ما قدمنا البيان عنه ، ومن شأن العرب ، إضافة الفعل الى من وجد منه - وان كان مُسَبَّبُهُ غير الذي وجد منه - أحياناً ، وأحياناً الى مُسَبَّبِهِ ، وان كان الذي وجد منه الفعل ، غيرَه ، فكيف بالفعل الذي يكتسبه العبد كسباً ، ويوجدُه الله - جلّ ثناؤه - عيناً مُنشأة » ؟ ثم يتابع الامام قوله : « بل ذلك أحرى أن يُضاف الى مكتسبه ، كسباً له ، بالقوة منه عليه ، والاختيار منه له - والى الله جلّ ثناؤه ، بايجاد عينه ، وانشائها تدبيراً » (٣٦) .

وهذا ردٌّ على ما ذهب الى نسبة الفعل - كسباً وايجاداً - الى الارادة الانسانية الحرة ، على ما ذهب اليه « القَدَرِيَّة » مستدلين بقوله تعالى : « ولا الضالين » من نسبة الضلال اليهم ، وصدوره عنهم ، بارادتهم الحرة ، والأصل اضافة الشيء الى فاعله ، حقيقةً ، فينكر الامام الطبري (٣٧) هذا الاستدلال ، بما يُلَفَّت ذهنُ المفسر الى فطرة النظم القرآني هنا ، حيث جاء على أسلوب « المجاز العقلي » جرياً على تصاريف كلام العرب في البيان - كما ذكرنا - من اضافة « الفعل » الى « المسبَّب » دون الموجد ، وأحياناً العكس ، على سبيل المجاز العقلي ، والمسوّغ هو الدليل العقلي ، فالموجد للفعل انشاءً هو الله تعالى ، وان كان المتسبب في كسبه ، هو الانسان قوةً

واختياراً ، والمجاز ضرب من التأويل ، بل هو « التأويل » نفسه ، كما يقول الامام الغزالي (٢٨) ، وهذا - كما ترى - انتقال من المعنى العقلي الاعتقادي الى اللفظ ، ليؤوّلَ معناه الأصلي على وفق ما يقتضيه هذا المعنى الاعتقادي ، وهو الأصل ، فكان حَمَلُهُ على معنى « المجاز العقلي » من حيث النسبة والاضافة ، تأويلاً ، على سبيل الجَمْع والتوفيق بين الدليل العقلي ، ومدلول اللفظ الذي هو أداة التعبير اللغوي .

ومثال التأويل الاعتقادي أيضاً ، يبدو في تفسير مثل قوله تعالى : « بل يده مبسوطتان » فمن ابتداء النظر من اللفظ الى المعنى ، أثبت الجارحة ، ومن ابتداء من المعنى الى اللفظ ، حَمَلَ اللفظ على (٢٩) المجاز تأويلاً (٣٠) .

على أنك ترى الامام الطبري لا يتفخل عن هذا المعنى الخاص للتأويل الذي أشارت اليه المعاجم ، بما هو « تصوير وتغيير » فتراه يعتمد في تفسير قوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله » إذ يقول ما نصه : « قال أبو جعفر : - يعني الطبري نفسه - وأما معنى « التأويل » في كلام الرب : من آل الشيء الى كذا » اذا صار اليه و رَجَعَ ، يؤوّل أوّلاً ، أوّلته انا صيّرته اليه » (٣١) وهو بمعنى التغيير من المكانة الأصلية الأولى الى حالة أخرى هي المقصودة ، كما أشرنا .

ثالثاً : التأويل شيء وراء التفسير في تصور الامام الطبري ، بما هو أعمق من التفسير تعمّقاً ، ونفاذ بصيرة ، على ما يستخلص من مدلوله اللغوي ، ومفهومه القرآني .

فتبين بجلاء - فيما نحسب - أن التأويل شيء وراء التفسير ، إذ « التأويل » - كما رأيت - أعمق من التفسير تعمّقاً ، ونفاذ بصيرة ، بما يسوس معاني النص ، ويدبر الأمر فيها ، طلباً للوصول الى الحقيقة التي هي الغاية المرادة ، أو المرجوة من النص القرآني كله ، مخالفاً بذلك ظاهره اللغوي ، بما اعتمده من دليل أو قرينة ، وهو المعنى الذي استقر في البيئة الأصولية للتأويل على ما سنفصله في مقامه .

رابعاً : مفهوم « التأويل » يختلف باختلاف مواقع استعماله في القرآن الكريم، على ما يحدده الامام الطبري نفسه في موسوعته التفسيرية .

لو رحنا نستقرئ مواقع استعمال القرآن الكريم لكلمة «التأويل» وما يتعلق به من موضوعات ، لألفيناه يختلف معناه باختلاف موقعه وموضوعه ، على ما يحدده الامام الطبري نفسه في موسوعته التفسيرية ، مما نعرضه على النحو الآتي :

أ - تجدُ هذا بيئناً في « الموضوع » الذي يشوبه شيء من الخفاء والغموض « كالمتشابه » - على سبيل المثال - حيث استعمل القرآن الكريم كلمة « التأويل » بالمعنى المصدرى ، في قوله تعالى : « هو الذي أنزل عليك الكتاب ، منه آيات مُحْكَمَات » ، هُنَّ أمُّ الكتاب ، وأُخَرُ متشابهات ، فأما الذين في قلوبهم زيغ ، فيتبعون ما تشابه منه ، ابتغاءَ الفتنة ، وابتغاءَ تأويله ، وما يعلم تأويله الا الله ، والراسخون في العلم يقولون آمناً به » (٤٢) .

ذلك لأن « المتشابه » من آي القرآن الكريم - بما يلابسه من الابهام - يفتقر الى فضل جهد عقلي ، للصموبة البالغة في بيان المراد منه ، واجتلاء الغاية المقصودة للشارع ، وفي الآية الكريمة التي تلونا ، اشارة الى وجوب رد « المتشابه » الى « المُحْكَم » الصريح البين ، لينفسر على أساسه ، ويُزال ما يلابسه من غموض ، ذلك ، لأن « المُحْكَمَات » بنص الآية ، هُنَّ « أمُّ » الكتاب ، أي « أصله » الذي يجب الاحتكام اليه في تحديد معنى ، أو تبين غاية متوخاة في كل كلمة تتعدد أفراد معناها - وتتشابه ، فيكون تعيين المراد منها على ضوء المُحْكَم من الآيات .

على أن فريقاً آخر من العلماء يرى أن « المتشابه » مما يتعذر أمرُ تبين معناه ، حتى على العلماء الراسخين في العلم ، كما هو معلوم .

وأياً ما كان ، فإن الامام الطبري يسرد لنا آراء السلف في تحديد « مدلول التأويل » في قوله تعالى : « وابتغاء تأويله » منها : تصوير المتشابه الى معنى يتفق مع أهواء أهل الزيغ والضلالة ، ولو كان هذا التطويع مما يحتمله الظاهر ، ولكنه احتمالٌ بعيد ، بخلاف العلماء الذين تحملهم نزاهتهم على تحرُّي حقائق الاسلام ، وموضوعية البحث والاجتهاد في تبينها ، حيث تراهم يُرْجمون أو

أو يُصَيِّرُونَ المعنى على ضوء ما تقضي به أصول المحكمات من الآيات البيِّنات ، باعتبارها « أمّ الكتاب » وأصله ، والفیصل العاسم فیما یلابسه من الابهام والغموض ، دون أن تأخذهم فی ذلك ، نزعة من هوى ، أو باعث من استهواء فکرة مسبقة متبناة ، أو مذهب "مُتَمَتَّنَق" ، وعلى هذا ، فمفهوم التأویل فی هذا المقام - كما ترى - قد جاء بمعنی التصیر^(٤٢) ، و « سياسة » الأمر فی النص تدیراً عقلياً ، سواء أكان ذلك على وجه النزاهة وتوخي الحق ، أم على وجه التحریف ، زيفاً وضلالةً ، واستهواءً ، وهو ما أشار إليه الامام الطبري بقوله : « وقال آخرون : معنى ذلك : « وابتغاء تأویل ما تشابه من آی القرآن ، يتأولونه - إذا كان ذا وجوه وتصاریف فی التأویلات - يتأولونه على ما فی قلوبهم من الزیغ ، وما ركبه من الضلالة » ج ٦ ص ٢٠٠ .

هذا ، ولانعدم هذا النوع من التأویل المفتعل ، فی كل جیل ، وفي كل عصر ، وهو ضرب مما أطلق علیه القرآن الکریم الخوض فی آیات الله ، وهو محرم بالنص الذي تلونا آنفاً ، فی مثل قوله تعالى : « وإذا رأيت الذين يخوضون فی آیاتنا ، فأعرض عنهم »^(٤٣) وقوله تعالى : « فذرهم يخوضوا ويلعبوا ، حتى یومهم الذي یوعدون »^(٤٤) .

على أن تطويع المعنى القرآني فُسْرًا ، لتأييد فكرة مسبقة متبناة ، من أجل تدعيمها ، أو نُصْرَةً لمذهب مُعَيَّن ابتغاء الفتنة ، مما لا یحتمله الظاهر ، أو یحتمله احتمالاً بعيداً ، أو ینافی أصول المحكمات ، هو من التأویل المستكره المفتعل ، كما ذكرنا ، بل هو « قلب الوضع » من قِبَلِ أن المؤول على هذا النحو ، قد جعل مذهبه الممیعن الذي یتمذهب به ، أو الفكرة التي یعتقد بها ، قد جعلها « أصلاً » یُفسَّر القرآن على مقتضاه ، بینما المفروض ، والواجب ، أن یكون « القرآن الکریم هو « الأصل » وأن تكون الأفكار والمذاهب ، تابعة له ، یهيمن علیها بحکمه ، ویزنها بمیزانه ، والی هذا ، الإشارة بقوله تعالى : « ولو اتبع الحق أهواءهم ، لفسدت السموات والأرض ، ومن فیهن »^(٤٥) بل هو ضرب من « التَقْوُل » على الله تعالى ، والتَقْوُل من أكبر الكبائر ، لأنه استبدال أقوال المفرضین من أهل الزیغ والضلالة ، بمعاني القرآن العظیم ، وبما أراد الله تعالى فی كتابه من الأحكام والمبادئ ، ولذا ، جاء تحریمه مقروناً بتحريم السوء والفحشاء اللذين يأمر بهما الشیطان ، اثِّباً على لخطواته ، لقوله تعالى :

« إنما يأمركم بالسوء والفحشاء ، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » (٤٧) وهذا من مواطن الزيف والضلالة التي أشار إليها الامام الطبري، حيث يقول ما نصه: « ولكنهم يقولون على الله ما لا يعلمون حقيقة » (٤٨) وهذا بعمومه شامل لما كان مصدره الابتداع والاختلاق ، أو « التأويل » بصرف اللفظ عن معناه الظاهر في منطق اللغوي ، تحكماً دون دليل ، للأسباب أو البواعث التي بينها الامام الطبري بقوله : « طاعة منهم للشيطان ، واتباعاً منهم خطواته ، واقتفاء منهم آثار أسلافهم الضلال ، والجهال ، واسرافاً منهم » وهي أسباب - كما ترى - تدور بين الهوى ، والنزوع الى التقليد والمحاكاة العمياء للموروثات التي لا تستند الى حقائق من علم ، أو هداية الهية ، أو منطق عقلي سليم ، ج ٣ - ص ٣٠٣ .

هذا ، ولا جرم ، ان « الثَّقَوَل » على الله تعالى ، على هذا النحو ، باختلاق معان لا يحتملها النص القرآني احتمالاً قوياً ، شامل بعمومه للتأويل المستكره (٤٩) ، أو ما يطلق عليه الامام الغزالي « الاستجرار » وهذا - على حد تعبيره - من « الطامات الكبرى » لما قدمنا في مقالات سبقت ، من أن شأن « التفسير » من الخطورة بمكان ، لما يتعلق به مصير الأمة ، في أمر دينها ودنياها - الاحياء ج ١ - ص ٣٧ - وص ١٢٩ .

على أن وضع الحديث **يضاهي** الثَّقَوَل ، لأنه من الاختلاق بسبيل ، بدافع الهوى والغرض ، وهو من الكبائر أيضاً ، لقوله ﷺ : « من كذب علي متعمداً ، فليتبوأ مقعده من النار » .

هذا ، وما يؤكد أن هذا الضرب من التأويل من أكبر الكبائر ، لمكان التشويه ، والتزييف أو التحريف فيه ، يؤكد ذلك ، اقترانه في النظم القرآني بالفواحش ما ظهر منها ، وما بطن ، وبالأثم والبني بغير الحق ، بل وبالإشراك بالله تعالى ، فكان وزناً له وقريناً في الحكم ، لأن ابتداع المعاني ، أو تزييف حقائق القرآن الكريم ، تأويلاً ، هو نَسْخٌ لها ، وإبطالٌ لمفاهيمها ، ليصار الى تقرير معانٍ آخرَ مزورة ، ثم الشهادة على الله تعالى ، بأن هذا قوله ، وما أراد من معنى ، وهو بمنزلة « الإشراك بالله تعالى » ، كما رأيت ، من حيث النتيجة والأثر ، لأنه ابتداع لمعان متقوِّلة ، ثم إسباغ وصف « القرآنية » عليها معنى ،

ومُراداً ، وهذا ما ينتظمه عموم قوله تعالى « قل إنما حرم ربي الفواحش ، ما ظهر منها وما بطن ، والاثم والبغى بغير الحق ، وإن تشركوا بالله ما لم ينزل به سلطاناً ، وأن تقولوا على الله ما لا تعلمون » (٥٠) . والاقتتران في النظم ، يوجب الاقتتران في الحكم ، والا ما كان لهذا الاقتتران من مسوغ ولا معنى !!

وأيضاً ، إذا كان التحوير أو التأويل لمعاني القرآن الكريم بغير علم ، ولا دليل صحيح من قبَل المفسر أو المؤول ، مُحَرَّمٌ ، فإن انحراف « العالم » عن المعنى القرآني الحق قصداً ، لِهَوًى أو باعثٍ ذاتيٍّ ، محرمٌ من باب أولى .

على أن الامام الطبري ، يتصدى - كماداته - للترجيح بين الآراء المختلفة التي يسردها ، فتراه هنا يرجِّح القول في تفسير قوله تعالى « ابتغاءَ تأويله » ما يصير إليه الأمر من الوقائع المستقبلية المُغَيَّبَةِ ، مما لا مَكْنَةَ لِلطَّاقَةِ الانسانية في معرفته ، أو تبيُّن وقت حدوثه ، كوقت قيام الساعة ، أو وقت مجيء الأحكام الناسخة لما أحْكَم من القرآن الكريم إثبات نزوله ، إذ لا جدال في أن ذلك منوط بعلمه تعالى وحده ، ولهذا ، ترى الامام الطبري ، يوجب الوقوف على قوله تعالى : « وما يعلم تأويله الا الله » ولا يجمل قوله : « والراسخون في العلم » معطوفاً على الله ، حتى يوجب العلم بتأويل المتشابه للعلماء الراسخين ، بل يجمل « الواو » في قوله تعالى : « والراسخون في العلم » للاستئناف لا للمطف ، على أنه مبتدأ خبره جملة « يقولون » (٥١) ج ٦ - ص ٢٠١ ، وهو خلاف مشهور عند الأصوليين والفقهاء .

- هذا ، والامام الطبري ، اذ يرجِّح هذا المعنى ، فانه يشير بذلك الى أن ما عد « المُغَيَّبَات » داخل في نطاق التأويل ، وأن في مُسْتَطَاع العلماء والراسخين من ذوي الاختصاص ، تبيُّن معناه ، وتحديد الغاية المرادة منه .

ب - التأويل في استعمال القرآن الكريم ، قد يعني مجرد « الاحالة » مما لا يتعلق بالتفسير ، أو الاظهار لمعاني المفردات ، أو الجمل ، أو الآيات ، ولا بصرف معانيها المتبادرة الى معانٍ أُخَرَ ، على سبيل التجوز ، ولا بالتنسيق بين ظواهر النصوص المتعارضة .

ترى ذلك واضحاً في مثل قوله تعالى ، « فان تنازعتم في شيء ، فردوه الى الله والرسول ، إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ، ذلك خير وأحسن تأويلاً » -

أي «إحالة» الى الله تعالى في كتابه، والى الرسول ﷺ في حياته، وسنته بعد وفاته، لأن ذلك خير 'إحالة' من شأنها أن ترفع النزاع الذي تقومون فيه، وتحقق الألفة فيما بينكم - ويلزم عن هذه «الاحالة» حُسنُ المراقبة حتماً، فكانت هذه المراقبة من لوازم تلك الاحالة، وليست عينها، وهو مؤدى قول الامام الطبري: «قال أبو جعفر: يعني بقوله جل ثناؤه «فرد» ما تنازعتم فيه من شيء الى الله والرسول، خير لكم عند الله، في معادكم، وأصلح لكم في دنياكم، لأن ذلك يدعوكم الى الألفة، وترك التنازع والفرقة، وأحسن تأويلاً، يعني وأحمد موثلاً، وأجمل عاقبة» ج ٨ ص ٥٠٦.

وأياً ما كان، فسواءً أكان المعنى بالتأويل «الاحالة» أو ما يلزم عنها من «المال والمراقبة» فإن شيئاً من ذلك لا علاقة له بمعنى التفسير، أو اظهار معاني الكلمات، أو صرفها عن معناها الظاهر بدليل، كما هو مبين.

تجد هذا المعنى للتأويل وارداً أيضاً في سورة الاسراء، في قوله تعالى: وأوفوا الكيل إذا كلتم، وزنوا بالقسطاس المستقيم، ذلك خير وأحسن تأويلاً»^(٥٢) يقول الامام الطبري في تفسير قوله تعالى: «وأحسن تأويلاً» أي أحسن مردوداً عليكم، وأوّلآ إليه» ويعني بذلك أحسن جزاء، والجزاء والثواب من المراقبة والمصير بسبب - (ج ٨ - ص ٦١) (٥٣).

وعلى هذا، فليس معنى التأويل في هذا المقام - كما ترى - مما يمت الى التفسير، واظهار المراد من النصوص، بسبب.

ج - التأويل قد ورد في استعمال القرآن الكريم أيضاً بمعنى «الوقائع» المجهولة التي سوف تحدث مستقبلاً، مما يشهد بصدق ما أخبر به هذا الكتاب العزيز!

هذا ما فصله الامام الطبري في تأويل قوله تعالى في سورة الأعراف: «هل ينظرون إلاّ تأويله» يوم يأتي تأويله، يقول الذين نسوه من قبل، قد جاءت رسل ربنا بالحق»^(٥٤) أي بمطابقة الوقائع للخبر، وهو ما أكدّه الامام الطبري بقوله: «إلاّ تأويله» أي من ورودهم على عذاب الله، وصليّتهم جعيمه، وأشبه هذا، مما أوعدهم الله به» ا هـ . ج ١٢ ص ٤٧٩ ص ٤٨٠.

يعني بذلك أن « الوقائع » و « الحوادث »^(٥٥) التي أوعده الله تعالى بها ، قد عاينوها ، أو سوف تقع ويماينونها ، فكانت تلك الوقائع المعاينة ، آية صدق على ما أخبر القرآن الكريم بوقوعه ، إذ جاءت مطابقة .

وأكد هذا المعنى « السدوسي » غير أنه ذهب الى تعميم الوقائع ، لتشمل ما أخبر القرآن الكريم بوقوعه مستقبلاً ، إن في الدنيا أو الآخرة ، حيث يقول : « مثل وقعة بدر ، والقيامة ، وما وعد فيها من موعد »^(٥٦) ج ١٢ - ص ٤٧٩

وعلى هذا ، فإن تفسير قوله تعالى : « هل ينظرون إلا تأويله » أي هل ينتظرون إلا الوقائع والحوادث التي سوف تقع لا محالة ، ويماينونها ، لتكون شاهد صدق ، على ما وعدنا وأوعدنا ؟؟

ويؤيد هذا المعنى « للتأويل » أيضاً استعمال القرآن الكريم ، ما يقارن الآية الكريمة نفسها من قوله تعالى : « فهل لنا من شفاء فيشفعوا لنا ، أو نرد ، فنعمل غير الذي كنا نعمل »^(٥٧) .

هذا القول الذي يحكيه القرآن الكريم ، عمن يماينون تلك الوقائع المستقبلية ، إنما كان أثراً لتصديقهم بما أوعدهم به ربهم بعد معاينته ، وفي هذا المعنى يقول الامام الطبري : انهم يقولون عند حلول سخط الله بهم ، وورودهم اليم عذابه ، ومما ينتهم « تأويل » ما كانت رسل الله تعد لهم »^(٥٧) ج ١٢ ص ٤٨١ .

هذا ، ولا ريب أن « التأويل » الذي يمتاين ، إنما هو الحوادث والنوازل الواقعية الماثلة التي كانت تحقيقاً لما أخبر به القرآن الكريم ، وهو عين المعنى الذي ورد في سورة يونس أيضاً من قوله تعالى : « بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ، ولما يأتهم تأويله »^(٥٨) حيث ترى الامام الطبري ، يشير الى أن هؤلاء المكذبين لم يحيطوا علماً بمضمون الوعيد الذي أخبر الله تعالى في كتابه ، إذ لما يأتهم تأويله من الوقائع التي تبين لهم تحقق مضمون هذا الوعيد ، وما يطابقه عياناً ، اذ يقول : « ألم نهلك بعضهم بالرجفة ، وبعضهم بالغسف ، وبعضهم بالفرق » : ج ١٥ ص ٩٣ بما يفيد شمول معنى التأويل في هذا المقام للوقائع التي سوف تقع لا محالة في الدنيا والآخرة ، وهو ما أشرنا آنفاً الى أنه رأي

« السُّدِّي » الذي أورده الامام الطبري^(٥٩) ، والتأويل بهذا المعنى لا يتعلق بالتفسير ، ولا بالاجتهاد بالرأي في صرف اللفظ عن معناه المتبادر الى معنى آخر بدليل قوي ، ولا بالتنسيق أو التوفيق بين معاني نصوص الآي التي تتعارض ظواهرها ، مما استقر عليه معناه عند الأصوليين والفقهاء ، على ما سيأتي تفصيل القول فيه ، وما تقتضيه « فطرة النظم القرآني » على حد تعبير الامام الشافعي في كتابه « الرسالة »^(٦٠) ص ٥٢ .

وعلى أي حال ، فان « التأويل » أو « المسال » في هذا المقام – كما ترى – وقائع وحوادث حسية واقعية ، ماثلة للعيان ، وليست معاني وأفكاراً مجردة تجول في الذهن ، أو يدبرها العقل وينسجها ، ويسوسها ، أو يوفق فيما بينها عن طريق الاجتهاد بالرأي من أهله .

د – ورود لفظ « التأويل » في استعمال القرآن الكريم ، متعلقاً بالأفعال دون الأقوال والألفاظ والنصوص ، مما يقرب معناه في هذا المقام من « التأويل » بالمعنى السابق .

تجد هذا بيّناً في قوله تعالى : « ذلك » تأويل » ما لم تَسْطِيعْ عليه صبراً »^(٦١)

يوضح هذا ، ان موسى – عليه السلام – استنكر أعمالاً قام بها العبد الصالح الذي كان يرافقه ، من خرق السفينة ، وقتل الغلام ، واقامة الجدار ، وقد علم موسى – عليه السلام – ما آلت اليه تلك « الأعمال المستنكرة في ظاهرها » من تحقيق معنى العدل ، وحفظ المال لأصحاب الجدار ، وافساد الغلام لأبويه ، وكلها أمور مستقبلية تؤول الى غاية من الحكمة والعدل ، وكانت مجهولة – بادىء الرأي – تفتقر الى دقة الفهم ، وعمق الادراك بالضرورة ، وهو ضرب من تأويل الأفعال ، لا النصوص والأقوال ، كما ترى .

ويشتق من هذا ، ان « التأويل » بجميع صوره التي أوردناها آنفاً ، يتخذ مجاله في الأمور التي يلبسها غموض وإبهام ، أو الوقائع المستقبلية المجهولة مما يجعل منه أداة أو منهجاً علمياً ضرورياً لبيان ما يدق الفهم في ادراكه ، أو يصعب الوقوف على حقائقه وغاياته المرادة^(٦٢) ، ولا سيما اذا تعلق بالوقائع والأعمال ، دون النصوص والأقوال .

يؤكد هذا أيضاً ، ان القرآن الكريم - على سبيل المثال - قد اقتصر على استعمال لفظ « التاويل » فيما يتعلق « بالرؤى المنامية » ولم يستعمل في بيانها بخصوصها ، لفظ « التفسير » اطلاقاً ، وهو ما نتناول تفصيله فيما يلي :

هـ - القرآن الكريم قد اقتصر على استعمال لفظ « التاويل » فيما يتعلق « بالرؤى المنامية » بوجه خاص ، ولم يستعمل بشأنها كلمة « التفسير » اطلاقاً ، مما ينبئ عن اختلاف مفهوم ومجال ووظيفة كل منهما قطعاً ، تجد هذا بيننا في قوله تعالى : « نبئنا بتاويله » (١٣) وقوله تعالى : « هذا تاويل رؤياي من قبل » ، قد جعلها ربي حقاً » (١٤) .

يقول الامام الطبري في بيان ذلك : « أخبرنا بما يؤول اليه ما أخبرناك أنا رأيناه في منامنا ، ويرجع اليه » ج ١٦ - ص ١٩٨ .

ومعلوم أن ما رآه الفتيان في منامهما ، انما كان « وقائع » أو « رؤى منامية وشخصاً » تؤول بدلالاتها الى أمور هي وراء ما يتراءى للنائم من مواقف وحوادث وأعمال بالبداية .

وكذلك تفسير الامام لقوله تعالى : « هذا تاويل رؤياي من قبل » ، قد جعلها ربي حقاً » حيث يقول : « قال يوسف لأبيه ، يا أبت ، هذا السجود الذي سجدت أنت وأمي وإخوتي ، لي » ، « تاويل رؤياي من قبل » أي ما آلت اليه رؤياي من قبل ٠٠٠ قد جعلها ربي حقاً ، أي حققها ربي ، لمجيء تاويلها على الصحة » - ج ١٦ ص ٢٧١ . ويعني بذلك . مؤيدة لصحة ما أخبر به القرآن الكريم ، ولا ريب أن الشمس ، والقمر ، والكواكب ، أمور مشخصة في رؤى النائم ، لا تعلق لها بالنصوص ، وهذا باب من « التاويل » الذي يتعلق بالحوادث التي يدل تحققها في هذا المقام ، على صدق ما أخبر به القرآن الكريم ، مما كان مجهولاً في أول أمره ، ولكنه سوف يقع مستقبلاً لا محالة ، تأييداً لنبيته .

ز - التاويل اخص من التفسير مفهوماً ، ،

هذه التفرقة التي نهضت بها استعمالات القرآن الكريم ، بين « التاويل » و « التفسير » - كما رأيت - سواء منها ما يتعلق بالتشابه ، أم بالوقائع والحوادث

المستقبلية المجهولة التي سوف تقع مستقبلاً لا محالة ، مطابقة لما أخبر به القرآن الكريم ، أم بالأعمال التي يدق أدراك ما ترمي اليه من حقائق وغايات مرادة ، أم بالرؤى المنامية المشخصة ، أقول : هذه المواقع التي استعمل فيها لفظ « التأويل » في القرآن الكريم ، هي التي حُدَّتْ بالمختصين في علوم القرآن ، والمشتغلين بتحديد مفهوم مفرداته بوجه خاص ، كالسيوطي^(٦٥) والزركشي^(٦٦) ، والراغب الأصبهاني^(٦٧) ، فيما بعد ، أن يميزوا تمييزاً دقيقاً بين « التفسير » و « التأويل » ، مفهوماً ، ومجالاً ودوراً أو وظيفة ، وقد أصَّل الراغب الأصبهاني هذه التفرقة بقوله : « التفسير أعم من التأويل ، وأكثر استعماله في الألفاظ ، وأكثر استعمال التأويل في « المعاني » كتأويل الرؤيا ، - أي ما تؤول اليه المشاهيد - لا النصوص - وأكثره يستعمل في الكتب الالهية ، والتفسير يستعمل في غيرها ، والتفسير أكثر ما يستعمل في مفردات الألفاظ » . وهذا ينبيء عن اختلاف مفهوم كل منهما قطعاً ، واختلافهما بالتالي مجالاً ، ودوراً ، من حيث الخصوص والعموم ، أقول : هذا التمييز الذي أصَّلته الراغب الأصبهاني - وهو الخبير بمعاني مفردات القرآن - قد جرى على الأغلب كما قال ، ذلك ، لأن القرآن الكريم قد استعمل كلمة « التفسير » بما هو أعم من « التأويل » ولكن على ندرة ، من مثل قوله تعالى : « ولا يأتونك بمثل إلا جئناك بالحق^(٦٨) » ، وأحسن تفسيراً « أي بياناً باطلاق ، سواء كان لمعنى لفظ ، أم جملة ، أم نص آية كريمة ، بل جاء « التفسير » في الآية الكريمة التي تلونا ، متعلقاً بالأمثال ، ولا جرم ان الأمثال المضروبة في القرآن ، قد جاء معظمها على أسلوب « التأويل والمجاز » فكان التفسير هنا بما يشمل التأويل ، ولكن على ندرة ، كما أشرنا .

على أن ابن عباس رضي الله عنه - ذهب الى أن معنى « التفسير » في الآية الكريمة التي تلونا آنفاً ، هو التفصيل للأجمال ، وهما يتطابقان في أصل المعنى ، ولا يختلفان فيه ، وهذا مما ينفي معنى « التأويل » الذي يصرف اللفظ عن معناه الحقيقي الى معنى آخر يراه المجتهد هو المقصود للشارع ، وبدليل قوي ، فكان تفسير ابن عباس « للتفسير » - كما ترى - يساعد على إرساء الفارق الحاسم بين التفسير والتأويل ، لمكان معنى « التطابق » في التفسير دون المفارقة والاختلاف .

غير أن تفسير ابن عباس هذا - في رأينا - ليس ثمة ما يرجعه ، لتعلق كلمة «التفسير» في الآية الكريمة بالأمثال المضروبة ، لأن هذه الأمثال ، مجازيئة مؤولة في الغالب - كما أسلفنا - مما لا يتأتى معه التطابق بين المعنى اللغوي الظاهر ، والمعنى المؤول المراد !

وتوضيح ذلك : ان التفصيل أكثر سعة وبياناً لجزئيات هذا الأصل المجمل ، ولكن على الرغم من هذه السعة البيانية ، لا تؤول الى معنى آخر يخالف ظاهر الأصل ، كما هو الشأن في التأويل ، فافترقا .

خامساً - اصطفاء الامام الطبري لكلمة « التأويل » والتزامه بها ، اشارة لها على كلمة «التفسير» - وهو اختيار بعقائقي مدلولات المفردات في القرآن الكريم - لم يكن عن غفلة منه عن المعنى القرآني الذي جرى استعماله فيه - على نحو ما رأيت - مما يدل على أن الاجتهاد بالرأي من مقومات تفسيره الأساسية ، فلم يكن تفسيره - على التحقيق - مخلصاً نفسه للمأثور المتحيز حتى يكون من مدونه ، على ما ذهب اليه ابن خلدون وهنما ، بل كان مزيجاً^(٦٩) من التفسير بالمأثور والتفسير بالرأي معاً . فضلاً عن أن موقفه من « المأثور » هو موقف الناقد الممحص ، أو المرجح بل والرافض أحياناً بالحجة والدليل .

اختلط التفسير العقلي بالتفسير النقلي عند الامام الطبري ، ترى ذلك واضحاً في موقفه من «المعارف الماثورة» تمحيصاً بالأدلة ، على ما سيأتي تفصيله من واقع تفسيره ، مما ينم على شخصيته العلمية المستقلة في الفهم والرأي ، من جهة ، وفي تصرفه في « التأويل » على ما تقتضيه الأوضاع البيانية للنص القرآني من جهة أخرى ، مما يطلق عليه « اتساع كلام العرب »^(٧٠) وهو ما عبّر عنه الامام الزركشي ، مصدراً للتفسير ، على المفسر أن 'يُحْكَمَهُ' في أصول منهجه وأطلق عليه قوله « التفسير بالمقتضى من معنى الكلام ، والمقتضب من قوة الشرع »^(٧١) أي « روح الشرع » ومقاصده - كما بينا - وهذا من صلب الاجتهاد بالرأي ، وهو ما حمل علماء علوم القرآن على أن يؤلوا التمييز الدقيق بين التفسير والتأويل^(٧٢) اهتماماً كبيراً ، وعلى وجه لم نره حتى عند الأصوليين ، غاية الأمر ان الاجماع منعقد على أنه « لا يجوز تفسير القرآن بمجرد الرأي والاجتهاد من غير أصل »^(٧٣) .

أضف الى ذلك ، ان الامام الطبري كان على بَيِّنَةٍ من أصول إمامه الشافعي ، بل كان الطبري إماماً للشافعية في عصره (٧٤) ، ثم أنشأ له مذهباً مستقلاً في الفقه ، عرف باسمه - على ما أسلفنا ، في المقال الأسبق - ولكنه اندثر ، ولم يصلنا ، وقد عرض الامام الشافعي وجوه تصرف النظم القرآني في القول ، على نحو يستلزم التأويل ضرورة ، بحكم طبيعة وضعه البياني ، مما يطلق عليه الامام الشافعي « فطرة النظم » نتيجة لاتساع مناحي القول في لغة العرب ، وهو عين التسمية التي أطلقها الامام الطبري على هذا المعنى .

هذا ، ويؤكد الامام الشافعي - وهو الأصولي الثبوت - وكذلك الامام الطبري - على وجوب إعمال الرأي ، والبصيرة النافذة ، فيما يقتضيه « اتساع لسان العرب » في تصريف وجوه البيان ، بما يستلزم الدقة في التأويل ، وصولاً الى المعنى المراد ، مفاداً عاماً للنص القرآني ، في جُمْلِهِ ، بحيث ينسق بين أجزائه من معاني الألفاظ المفردة ، تنسيقاً يحقق ذلك المفاد العام المُحْكَم ، ذهاباً من الامام الشافعي إلى أن المفاد القرآني المراد ، أو المضمون العام المقصود لنظمه ، في الآية الكريمة ، ربما لا يدل عليه ظاهر « اللغة » وحده ، فلا يكون المراد هو هذا الظاهر اللغوي المتبادر ، والا كان « تأويل » القرآن على غير تأويله ، اذن ، طبيعة النظم نفسه ، وأوضاعه ووجوهه البيانية ، تُرشد الى وجه الرأي فيه ، بالتأويل ، فكان النظم نفسه هو منشأ ظاهرة التأويل ، ولا سيما إذا لاحظنا ، أن صياغة النظم القرآني ، قد جاءت على نحو يحقق وجوه الاعجاز فيه ، بما يحفظ للمعنى ديمومة حكمه ، واستمراره ، يرى ذلك واضحاً فيما يعرضه الامام الشافعي نفسه في هذا الصدد ، حيث يقول في كتابه « الرسالة » (٧٥) ما نصه : « قال الشافعي : فانما خاطب الله بكتابه العرب بلسانها ، على ما تعرف من معانيها ، وكان مما تعرف من معانيها ، اتساع لسانها ، وأن فطرته ، أن يغاطب بالشيء منه عاماً ظاهراً ، يُراد به العام الظاهر ، ويُستغنى بأول هذا منه عن آخره ، وعاماً ظاهراً يُراد به العام ، ويدخله الخاص ، فيُسْتَدَلُّ على هذا ببعض ما خوطب به فيه ، وعاماً ظاهراً ، يراد به الخاص ، وظاهراً يُعرف في سياقه أنه يراد به غير ظاهره ، فكل هذا موجود علمه في أول الكلام ، أو وسطه ، أو آخره » (٧٦) .

ثم يتابع الى ذلك قوله : وتبتدىء - أي العرب - الشيء من كلامها ،
يُبين ' أول ' لفظها عن آخره ، وتبتدىء ' الشيء ' ، يبين ' آخر ' لفظها منه عن
أول 'ه « . مما سنتناوله بالتحليل والتفصيل من واقع تفسير الطبري ،
تطبيقاً لهذه الوجوه من التأويل .

هذا ، ويضيف الامام الشافعي الى ذلك قوله : « وتكَلَّم ' بالشيء ' ،
تُعَرِّفُه ' بالمعنى ، دون الايضاح باللفظ ، كما تُعَرِّف ' الاشارة ' ، ثم يكون هذا
عندها من أعلى مراتب كلامها ، لانفراد أهل علمها به ، دون أهل جهالتها » .
الرسالة ص ٥٢ .

والواقع ان هذا - من الامام الشافعي - ضبط لمواقع « التأويل » ووجوهه ،
ولا سيما في العمومات ، وأغلب الظن ، انه جاء ضبطاً ينهض به الاستقراء ، من
القرآن الكريم .

ومفاد هذا ، انه لا يلزم من كون العام في اللغة - مستغرقاً لجميع
أفراده التي تصلح له ، دُفعةً واحدة - أن يكون مراداً للشارع على هذا الوجه في
كل موقع استعمله القرآن الكريم فيه ، ولكن السياق ، وقرائن الأحوال ، وغيرها
من المخصّصات - وهي عناصر لفظية وعقلية - ترشد المفسر ، وتوجهه الى
المعنى المراد ، فلا يجرى اللفظ حينئذ على مقتضى منطقه اللغوي المحض ، ولا نعني
بالتأويل ، الا هذا .

على أن الشارع قد يقصد من الخطاب العام ، وجهين من العموم
والخصوص في وقت معاً ، مما يشبه أن يكون في ذلك شيء من التناقض ، غير
أن إعمال العقل في مورد الطلب المتضمن في الخطاب ، يرى أنه لايجاد أصل
الفضل ، بقطع النظر عمّن يقوم به ، وهو ما يطلق عليه الفروض الكفائية
وهذا يتطلب عقلاً وسيلتين :

أولاهما : تهيئة الوسائل والآدوات الملائمة ، والضرورية ، والناجعة ،
لايجاده ، ولا سيما اذا كان مِرْفَقاً عاماً في الدولة ، كاعداد الجيش مثلاً ، ليلبغ
الكفاءة القتالية على أرفع مستوى بلغه 'المصر' من التقنية ، وهذا مورد العام ،
ومنمعلّقه ' ، ولذا جاء الخطاب فيها عاماً موجهاً الى الكافة ، ليقوموا باعداد هذه
الوسائل .

والثانية : المتخصصون في العلوم العسكرية ، للقيام بتحقيق ذلك العمل المفروض ، وهو « الجهاد » .

وعلى هذا ، كان الطلب بالنسبة الى الوسيلة الأولى ، حكماً عاماً ، يتجه الى الأمة كافة ، كما أشرنا .

وأما بالنسبة الى الثانية ، فالطلب خاص بالجيش المقاتل ، لمكان التخصص في العلوم العسكرية التي لا يتقنها غيره ، ولا تناقض ، وهذا أمر يتطلب اعمالاً للرأي في استبطان المراد من النص ، فيما يجمع بين العموم والخصوص ، معنىً وغاية ، مع أن اللفظ ظاهره العموم .

ودور التأويل هنا - كما ترى - التصرف في معنى العموم المتبادر من ظاهر اللفظ ، ولكن النظر العقلي ، تصرف في المعنى العام ، على الوجه الذي بينا ، وهذا مثّل ضربناه للنص الذي يتصرف في وجوه البيان مما للعقل دور في تبين تلك الوجوه ، كما أشار الامام الشافعي في النص الذي أوردناه عنه في رسالته ، من قوله : « وعاماً ظاهراً يراد به العام ، ويدخله الخاص » وهذا - بلا ريب - يقتضي التأويل ، ويستلزمه ، وقوام التأويل الاجتهاد بالرأي ، كما قدمنا .

على ان هذا « التأويل » لا يتنافى مع وجوب تدريب القادرين على حمل السلاح ، من الرجال والنساء على السواء ، اذا اقتضى (٧٧) الحال ذلك ، أي حين يصبح فرض الجهاد عينياً - لا كفائياً - فحسب - وذلك في حالة مداهمة العدو المفتصب ديار العرب والمسلمين ، واحتلال جزء من أوطانهم فعلاً ، عنوةً وبقوة السلاح ، اذ يتجه الخطاب حينئذ الى القادرين من أفراد الأمة كافة بل ويتميّز ذلك ، كسراً لشوكة العدو ، ودحره : « وأخرجوهم من حيث خرجوكم »

هذا ، والامام الطبري لا يُفضل النظر فيما تقتضيه أوضاع هذا البيان القرآني الذي قوامه التصرف العقلي في النص القرآني بما قد يخالف عن ظاهره اللغوي بالدليل القوي الذي يستند اليه ، تحريماً للمعنى المراد على ما سنأتي به من الأمثلة والتطبيقات في مواقع عدة من موسوعته التفسيرية .

على أن السنة قد أرشدت الى أن « التأويل » مَطْلَبٌ لا غنية عنه في تبين المعنى المراد من النص القرآني ، والتنسيق بين النصوص المتعارضة في

ظاهرها ، وتحديد الغاية المتوخاة من كل* منها ، فقد روى عنه عليه السلام قوله : إن « القرآن ذلّولٌ ذو وجوه ، فأحمله على أحسن وجوهه » أي حمل النص تأويلاً على وجه من المعاني يحقق المصلحة الأقوى ، والأعدل ، والأمنع للأمة ، تدبيراً لشئونها ، في كل عصر ، وفي ضوء ظروفها الملائمة ، ولا ريب أن المصالح تتبدل ، فينبغي « المواءمة » - اجتهداً بالرأي - بين ما تقتضيه مصالح الأمة من الأحكام ، بغية تحقيقها ، من جهة ، وبين مقتضى القواعد العامة والأصول الكلية في القرآن الكريم ، من جهة أخرى ، وهذه المواءمة من صميم التأويل ، إبان التطبيق ، وهو موضوع هام لا يتسع المقام لبحثه أصولياً ، بما يستند إلى قواعد تتصل بسياسة التشريع المستمدة من فلسفته : وهو ما تقتضيه « قوة الشرع » في التفسير ، على النحو الذي أشار إليه الإمام الزركشي (٢٨) - كما أسلفنا - مختصاً بالاجتهاد بالرأي من العلماء ، وهذا مما يؤكد الإمام الغزالي أيضاً إذ يقرر : أن « ظاهر التفسير ليس هو منتهى الإدراك فيه » (٢٩) .

هذا فضلاً عما أرشدت إليه السنة أيضاً في دعائه عليه السلام لابن عباس ، على ما أشرنا إليه في المقال الأسبق - أن يعلمه الله « التأويل » استشرافاً من النبوة نفسها إلى الاجتهاد بالرأي من أهله في تفسير القرآن الكريم ، في كل عصر ، لوحدة السبب والغاية .

سادساً - أسباب ورود النص القرآني بما فيه الظاهر والباطن - أي المعاني الدقيقة التي يستقل بتعمقها العلماء المتخصصون - وعوامل بدو* الظواهر المتعارضة لهذا النص في نظر ابن رشد .

يرى الإمام ابن رشد ، أن سبب ورود النص القرآني بما فيه الظاهر والباطن ، من المعاني الدقيقة ، فضلاً عن بدو* الظواهر المتعارضة لهذا النص ، في مواقع كثيرة ، يعود إلى أمرين :

أولهما : اختلاف الناس في المدارك والملكات ، فيختص العلماء باستنباط المعاني الدقيقة ، انطلاقاً من أرضية الظاهر المتبادر ، للتحليق في أفقه المنطقي الرحب ، إذ لا سبيل إلى إدراك حقائق الباطن ، قبل إحكام الظاهر .

وثانيهما : هو تنبيه الراسخين في العلم ، الى « التأويل » الجامع المنسَّق بينها ، وهذا بيِّن ، أن « التأويل » أمرٌ لا نُدْحَة عنه ، لأن طليحة النصوص القرآنية تقتضي إعمال الرأي في التأويل ، بحيث أضحي الأداة المتميِّنة ، للتنسيق بين معانيه ، أو لظهور وتبيُّن هذا التنسيق القائم في نصوصه ، قبل تأويل المجتهد ، إذ الشرع - في واقع الأمر - لا تناقض فيه ، فكان التعارض فيه ظاهرياً ، سرعان ما يستبين اتساق معانيه بالتأويل على أساس من الأدلة والشواهد التي نصبها الشارع نفسه للمجتهد ، تأكيداً لمنطقيتها ، وفي هذا المعنى يقول الامام ابن رشد في كتابه « فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ما نصه : « والسبب ' في ورود الشرع فيه الظاهر والباطن - المعاني الدقيقة ، والمرامي البعيدة التي يستقل بفهمها العلماء - هو اختلاف نظر الناس ، وتباين قرائحهم في التصديق ، والسبب في ورود الظواهر المتعارضة فيه ، هو تنبيه الراسخين في العلم على التأويل الجامع بينها »^(٨٠) أي انتهاج سبيله العقلي للتنسيق بين معاني النصوص ، ولا سيما عند التطبيق .

ج - من واقع تطبيقات الامام لمعاني التأويل في تفسيره :

أولاً : الأصل العام في منهج الامام الطبري « موافقة التفسير لظاهر التنزيل » ولا يصار الى التأويل الا بدليل معتبر ، لأن التأويل خلاف الأصل ، وهذا أمر مجمع عليه في تفسيره .

يقرر الامام الطبري هذا الأصل في مواطن عدة من موسوعته التفسيرية ، وهو أصل مجمع عليه ، ذلك ، لأن منطق اللغة هو الأصل ، وهو الذي يجب تحكيمه أولاً في تفسير القرآن الكريم الذي نزل بلسان عربي مبين ، وعلى أساليب العربية ، وخصائصها في البيان ، وليكون التفسير مطابقاً للمفسر ، دون زيادة ، أو نقص ، أو صرف للمعنى الحقيقي للفظ الى غيره ، ما لم يرد من القرآن نفسه ، أو من السنة الصحيحة الثابتة ، أو ماثور السلف ، أو من الاجماع ، أو من ضرورة العقل - على حد تعبير الامام الفزالي^(٨١) - ما يحد من عموم النص ، أو يقيد مطلقته ، أو يحمله على أحد احتمالاته ترجيحاً على غيره ، أو يفسر بعض ألفاظه على غير وضعه اللغوي الأصلي ، بصرفها عنه مجازاً ، وهذا هو « التأويل » الذي يعني صرف النص عن ظاهر معناه المتبادر منه

لغة ، الى معنى آخر مغاير ، يراه المفسر المجتهد هو « المراد » في غالب ظنه ، بدليل قوي يرجعه ، كما بيئنا .

هذا ، ولا ريب ، أن تفسير القرآن بالقرآن ، أو تأويله به ، من أعلى مراتب التفسير والتأويل قوة ، لأن الشارع الحكيم ، هو الذي يحدد مراده من معاني أي الكتاب الذي أنزله ، وكذلك السنة الصحيحة الثابتة ، لأنها الموكول إليها أصالة مهمة هذا «البيان» : تفصيلاً لمجمل ، أو تخصيصاً لعام ، أو تقييداً لمطلق ، أو صرفاً للفظ عن معناه الحقيقي الى المجازي ، أو تقديراً لمحدوف مفهوم من النص عقلاً ، أو مما تقتضيه صحة معناه شرعاً ، على ما هو مبسوط في علم الأصول ، وكل ذلك من ضروب «البيان» الموكول أمر الاضطلاع به ، الى الرسول ﷺ بمقتضى قوله تعالى : « وأنزلنا اليك الذكر ، لِيَتَّبِعِينَ للناس ما نزلَ إليهم » (٨٢) ولعموم قوله تعالى : « وما آتاكم الرسول فخذوه ، وما نهاكم عنه فانتهوا » ولأنه ﷺ لا ينطق عن الهوى ، « إن هو إلا وحي يوحى » إذ « السنة » وحي " معنى " ، قال أمر تفسير أو تأويل القرآن بالسنة الثابتة ، بالقدر الذي تناوله الرسول ﷺ بالبيان ، آل الأمر فيه الى كونه تفسيراً للوحي بالوحي ، كما أسلفنا ، وما عدا ذلك فهو موكول أمر تفسيره ، واستنباط معانيه الى أولي العلم والاجتهاد ، لقوله تعالى : « ولو ردوه الى الرسول ، وأولي الأمر منهم ، لِعَلِمَهُ الذين يستنبطونه منهم » (٨٣) .

هذا ، وقد أشرنا من قبل ، إلى ما قرره الامام الزركشي في هذا المعنى ، فيما نصه : « أحسن طريق ، أن يفسر القرآن بالقرآن ، فما أجمل في مكان ، فقد فُصِّل في موضع آخر ، وما اختُصِر في مكان ، فانه بَسُط في آخر ، فان أعياك ذلك ، فعليك بالسنة ، فانها شارحة للقرآن ، وموضحة له - ولهذا ، قال ﷺ « ألا إنني أوتيت القرآن ، ومثله معه » ، يعني السنة ، فان لم يوجد في السنة ، يرجع إلى أقوال الصحابة ، فانهم أدري بذلك ، لما شاهدوه من القرائن ... فان لم يوجد ذلك ، يرجع الى النظر والاستنباط » ج ٢ ص ١٧٦ .

هذا ، ويصلح مُفسراً ، أو بعبارة أدق « مُؤَوِّلاً » لعام القرآن ، تخصيصاً ، أو لِمُطْلَقِهِ تقييداً ، أو دليلاً صارفاً لحقيقة معنى اللفظ وضعاً

إلى المجاز «الاجماع» لأنه حجة قاطعة ، بما يستند اليه من أدلة مشتقة من التشريع نفسه ، فكان مردّه هذا التأويل الى تفسير التشريع القاطع ، أو تأويله به •

تجد هذا «الأصل» مُعَبَّراً عنه في موسوعة الامام الطبري ، أصلاً للتأويل في منهج تفسيره ، في مواطن عدة ، من مثل قوله - وهو بصدد تفسير الآية الكريمة - : « وكم من قرية أهلكناها ، فجاءها بأسنا بياتاً أو هم قائلون » (٨٦) ، يقول الطبري : وكان بعض أهل العربية ، يزعم أن في الكلام محذوفاً ، ولولا ذلك (٨٦) ، لم يكن الكلام صحيحاً ، وأن معنى ذلك : « وكم من قرية أهلكناها - بزيادة - » فكان مجيء بأسنا إياها قبل إهلاكنا « ويتابع الطبري نقده لهذا التأويل بقوله : « وهذا قول لا دلالة على صحته من ظاهر التنزيل ، ولا من خبر يجب التسليم له ، وإذا خلا القول من دلالة على صحته من بعض الوجوه التي يجب التسليم لها ، كان بيئناً فسادهُ » ج. ١٢ ص ٣٠١ - فقرة ٣ - وهذا التأويل الذي انتقده الطبري هو للامام الفراء ، في كتابه « معاني القرآن » - ج ١ - ص ٣٧١ •

هذا أصل عتيق في المنهج العلمي يعتمد على الرأي المحض •
الكرام تفسيراً دقيقاً أميناً ، يُحَدِّد مساره ، ويضبط مسالكه ، وينأى بالمفسر الحق عن الشطط ، أو الاعتماد على الرأي المحض •

وبيّن من خلال قول الامام الطبري هذا ، ان الأصل العام في التفسير ، هو اعتماد ظاهر التنزيل المتلوّ ، ومفادهِ اللغوي المتبادر ، إذ هو الأصل ، ولا يُصار الى معنى مغاير لهذا الظاهر - زيادةً أو نقصاً - الا بما يقوم من الأدلة القوية التي تنهض بصحة هذا التفسير أو الصرف عن الظاهر الذي يحقق المعنى المراد ، والا كان التفسير بيئناً الفساد - على حد تعبيره - ولا يعني الامام بتغيير مفاد الظاهر من التنزيل ، اضافةً أو صرفاً ، أو حذفاً ، إلا «التأويل» فثبت ما قلنا ، من أن التأويل « خلاف الأصل » ، وانه لا يصار اليه الا بدليل ، عصمةً للرأي الاجتهادي من الفساد ، أو الوقوع في محنة التقوّل •

على أن «الفراء» - وهو من أئمة العربية - لم يخالف عن أساليب اللغة في البيان حين أتى بتلك « الزيادة » التي يدل عليها نص الآية الكريمة عقلاً ، ورأى أنه لا بد من تقديرها ، ذلك ، لأن ظاهر التنزيل المتلوّ فيها ، يرتب قيام المسبّب قبل وجود سببه ، بالفاء الداخلة على «جاء» في قوله تعالى : «فجاءها بأسنا»

وهذا مُحال عقلاً ووقوعاً ، فاضطر إلى تقدير ما تقتضيه استقامة معنى النص ، وهو ما يطلق عليه الأصوليون : « دلالة الاقتضاء » وهي دلالة عقلية لزومية ضرورية يجب تقديرها ابتداءً ، لتوقف صحة المعنى العام للآية الكريمة عليها ، عقلاً ووقوعاً ، ولأن كل ما يفهم عقلاً ، جائزٌ حذفه (٨٧) لفظةً ، فكان « التأويل » في بعض صورهِ - كما ترى - تقتضيه فطرة النظم القرآني ، على حد تعبير الامام الشافعي ، كما أسلفنا .

وتوضيح ذلك ، ان صريح الآية الكريمة التي تلونا ، يفيد أن «الاهلاك» قد وقع ، وأعقبه « مجيء البأس » للقرية ، وأهلها هالكون ، على ما يفيد معني « الفاء » في أصل وضعها اللغوي ، وهذا الظاهر يقضي بخلاف الوضع في مواقع الوجود ، وسننِ قانون السببية الذي هو من وضع الله تعالى تكويناً ، مما يناقض معقولية النص ، اذ لا أثر لمجيء البأس على هالك ، بداهة ، وانما يكون للبأس ، أثر ، اذا جاء على حيٍّ فأهلكه ، أو على بُنيان فدَمَّرَه .

هذا ، والذي أوقع في هذا « الاشكال في الأسلوب » عند « الفراء » دخول « الفاء » على « جاء » - كما أشرنا - في قوله تعالى : « فجاءها بأَسنا » لأن « الفاء » تفيد الترتيب والتعقيب كليهما - كما هو معلوم - فيجب اعمالها في معناها اللغوي الأصلي هذا ، تحكيماً للمنطق اللغوي الظاهر ، اذ هو الأصل ، كما أسلفنا ، ولما كان هذا « التعقيب » مما يخلُ بمنطق العقل ، وسننِ الوقوع المطرد ، اقتضى نص الآية الكريمة نفسه هذه « الزيادة » التي أتى بها الفراء ، وهي زيادة مقدرة عقلاً ، كما يقول الأصوليون واللغويون ، يفهمها الدارس أو المفسر ، وحذف ما يفهم عقلاً جائز - كما ذكرنا - ولا يعني الأصوليون بدلالة « الاقتضاء » الا هذا ، وهي ضرب من التأويل - كما ترى - لمكان الزيادة على النص .

غير أن الامام الطبري ، إذ يُقَرَّب هذا المنطق ، وهذه الدلالة للزومية الاقتضائية العقلية الضرورية ، ولا يسهو المغالفة عن مقتضاها - وهو ضرب من تأويل النص بالزيادة عليه كما قلنا - يرى أن لا ضرورة للتأويل هنا بالزيادة ، لأنه خلاف الأصل ، وان ظاهر التنزيل المتلو . يفيد هذا المعنى تماماً ، دون اللجوء الى دلالة الاقتضاء ، واذا استقام المعنى دون تأويل بالزيادة ، كان ذلك

خيراً منها ، لأن دلالة القرآن الكريم على معانيه - في الأصل - ذاتية . ومفاد رأي الامام الطبري في تفسير الآية الكريمة أن* : «البأس» نفسه هو «الهلاك بعينه» فكان قوله تعالى : « فجاءَها بأسُنا » مدلولاً عليه بالهلاك نفسه ، إذ الاهلاك يدلُّ على مجيء البأس ، ومجيءُ البأس يدل على الاهلاك ، دون افتقار الى إضافة شيء ما ، وحينئذ يستوي تقديم الهلاك على البأس ، أو تقديم البأس على الهلاك ، لأن ذلك من باب تقديم الشيء على نفسه ، اذْ كُلُّ منهما ذو دلالة بيّنة على الآخر ، بالتلازم العقلي المتبادل ، وهو ما قرره الامام الطبري حيث يقول ما نصه : « الاهلاك هو البأس بعينه ، فيكون في ذكر الاهلاك ، الدلالة على مجيء البأس ، وفي ذكر مجيء البأس ، الدلالة على ذكر الاهلاك » ج ٢ ص ٣٠١ / فقرة ١ .

ومعنى هذا ، انه اذا كان كلٌّ منهما عينَ الآخر لزوماً ، أو ما صدقاً ، وان اختلفا مفهوماً ، فلا وجه للقول بالتناقض حينئذ ، أو بمصادمة سنة وقوع المسبَّب بعد وجود سببه !

ولا ريب أن ملحظ الامام الطبري في هذا التأويل ، عن طريق الدلالة الالتزامية الذاتية ، أو الارتباط اللزومي العقلي ، بين السبب والمسبب المصرح بهما في الآية الكريمة ، أسدُّ منطقاً ، وأجرى بلاغةً من تأويل الفراء القائل بالافتقار الى الزيادة ، لأن التأويل ضرورة ، وحيث تنتفي الضرورة ، فالأصل عدم التأويل ، والا كان تزيئاً وتقوُّلاً* .

وبيان ذلك ، ان الامام الطبري يُجري « التأويل » في نص الآية الكريمة دون اضافة ، وعلى نحو آخر ، وذلك بجعل الاهلاك هو عينَ مجيء البأس ما صدقاً - كما رأيت - للتلازم الدلالي بينهما ، وهذا من باب تسمية الشيء بسببه ، وهو جار على أسلوب اللفظ في البيان ، على ما أشار إليه ابن رشد ، شرطاً أساسياً في صحة التأويل ، بقوله : ومعنى « التأويل » هو اخراج دلالة اللفظ من الدلالة الحقيقية الى الدلالة المجازية ، من غير أن يُخلَّ ذلك ، بعادة لسان العرب في « التجوز » من تسمية الشيء بشبيهه ، أو بسببه . . . » (٨٩) .

ويؤكد الامام الطبري هذا الأصل المتيد في منهج تفسيره الذي ذكرنا ، من وجوب « موافقة الظاهر » في موطن آخر من موسوعته ، بصريح قوله : « فالذي

هو أولى بتأويل الآية ، ما دل عليه الظاهر ، دون ما احتمله الباطن الذي لا دلالة على أنه المعنى بها » ج ٣ - ص ٢٩٩ .

على أن مقتضى هذا الأصل ، لا يعني المنع من التفسير بالرأي ، بل هو ضابط له ، ومقيار لصحته ، اذ لا بد في الاجتهاد بالرأي ، من دليل قوي ، والا كان تفسيراً بالرأي المحض ، وهو مبين "للتفسير الصحيح أو المطابق ، أو المتحرّي لمراد الشارع منه ، وما يستشرفه النص من غاية ، حتى اذا نهض بالرأي دليل معتبر ، كان مطلوباً للتفسير به ، استبطاناً لباطنه ، ومعنى معناه ، وهو ما أشار اليه الامام الغزالي بقوله : « المنقول من ظاهر التفسير ، ليس هو منتهى الادراك فيه » (٩٠) لقوله تعالى : « لعلهم الذين يستنبطونه منهم » (٩١) في مقام المدح والثناء .

ثانياً : الامام الطبري يستنكر المنازع البعيدة في التأويل ولو كانت من محتملات النص .

هذا ، والامام الطبري يستنكر المنازع البعيدة في « التأويل » ولو كانت من محتملات النص ، تجد هذا مصرحاً به في مثل قوله : « والذي قاله «الشدي» في ذلك - أي من المسماني التي يحتملها قوله تعالى : « كذلك يُريهم الله أعمالهم حسراتٍ عليهم » (٩٢) - وإن كان مذهباً تحتمله الآية ، فانه « منزع بعيد » ولا أثر تقوم به حجة فيسلم لها ، ولا دلالة في ظاهر الآية انه « المراد » فاذا كان الأمر كذلك ، لم يُحَلَّ - من الاحالة وهو التأويل أو الارجاع - ظاهر التنزيل الى باطن التأويل » ج ٣ ص ٢٩٩ .

هذا ، والمقصود بالظاهر « هو ما تعرفه العرب من كلامها ، والباطن ، ما يأتي بالاستنباط من الظاهر ، واعمال الرأي فيه ، على طريق العرب في بيانها » (٩٣) ايضاً ، ويؤكد الامام الطبري التزامه بهذا الأصل في مواطن أخرى ، ومنها قوله : « وغير جائز ترك الظاهر المفهوم من الكلام ، الى باطن لا دلة على صحته » ج ٢ - ص ١٥ .

وعلى هذا ، فلا بد للتأويل من أمر يوجب ، ودليل يسوغه .

على أن هذا الأصل يوجب - على سبيل المثال - إجراء المطلق على إطلاقه في التفسير بوجه خاص ، دون تأويله بالتقييد ، بغير دليل قوي يسوغه ، والا كان التصرف في معاني القرآن الكريم بالهوى ، أو الرأي المحض ، وهذه قاعدة عامة مُحْكَمَةٌ ، تعتبر تطبيقاً لذلك الأصل العام الذي بيّنا ، وفي هذا المعنى يقول الامام الطبري ما نصه : إن بني اسرائيل ، لو كانوا أخذوا أدنى بقرة ، فذبحوها ، أجزأت عنهم ، ولكنهم شددوا ، فشدد الله عليهم - من أوضح الدلالة على أن القوم كانوا يترَوْن أن حكم الله فيما أمر ونهى ، في كتابه ، وعلى لسان رسوله - على العموم الظاهر دون الخصوص الباطن ، الا أن يَخْصُ بعض ما عَمَّ ظاهراً التنزيل : كتاب من الله ، أو رسول الله ، وأن التنزيل أو الرسول ، ان خَصَّ بعض ما عَمَّ ظاهراً التنزيل بحكم خلاف ما دل عليه الظاهر - وهذا هو التأويل - فالخصوص من ذلك خارج من حكم الآية التي عَمَّت ذلك الجنس خاصة ، وسائر حكم الآية على العموم ١٣٠ هـ ج ٢ ص ٢٠٧ .

على أننا أشرنا ، الى أن هذا الأصل العام في التفسير أمر مجمع عليه من قبل السلف ، فضلاً عن الخلف ، ويقرر ذلك الامام الطبري بصريح قوله : ففي إجماع جميعهم على ما روينا عنهم من ذلك ٠٠ - دليل واضح على صحة قولنا في العموم والخصوص ، وأن أحكام الله جل ثناؤه في أي كتابه - فيما أمر ونهى - على العموم ، ما لم يَخْصُ ذلك ما يجب التسليم له ٠ ج ٢ ص ٢٠٨ .

ثالثاً : ما يتخذ العرب من أمثال تجري على لسانهم ، يعتبر أصلاً في التأويل إذا وردت في أي القرآن الكريم ، وهو ما اعتمده الامام الطبري في تأويله الآية على خلاف ظاهرها .

قدمنا آنفاً ، أن معظم « الأمثال » التي تجري على اللسان العربي ، على المجاز ، أي مؤوَّل ظاهرها اللفظي ، ولا يُقصد منها حرفية معناها الظاهر ، والوقوف عند ظاهر لغويته ، فيجب تأويلها بما يُقصد بها من المعاني ، وفي هذا المعنى يقول الامام الطبري في تأويل قوله تعالى : « وَلَنْ يَتَمَنَّوْهُ أَبَدًا بِمَا قَدَّمْت أَيْدِيهِمْ » (٩٦) ما نصه : « وانما قيل ذلك باضافته الى « اليد » لأن عظم جنایات الناس بأيديهم ، فجرى الكلام باستعمال إضافة الجنایات التي يجنيها

الناس ، الى «أيديهم» حتى أضيف كل ما عوقب عليه الانسان مما جناه بسائر أعضاء جسده ، الى أنها عقوبة على ما جنته يده» ج ٢ ص ٣٦٨ .

هذا ، وتاويل الآية الكريمة على ما قصد من معانيها البتة ، وفي ضوء سياقها ، مع ملاحظة من تتعلق بهم أحكامها من اليهود ، أقول ' تاويلها على نحو ما يقول الامام الطبري : « فاضاف - جل ثناؤه - ما أنطوت عليه قلوبهم ، وأضرمته أنفسهم ، ونطقت به ألسنتهم - من حسد محمد ﷺ - والبغى عليه ، وتكذيبه ، وجعود رسالته : الى أيديهم ، وأنه مما قدمته أيديهم ، لعلم العرب معنى ذلك في منطقتها وكلامها » ج ٢ ص ٣٦٨ .

هذا ومن الأمثال التي يجب تاويلها على معانيها المقصودة منها أيضا ، دون الوقوف عند ظاهر لغويتها ، ما ورد في معنى :

أ - الاستسلام للأمر ، أو تسليم الأمة أزمّة أمورها لعدوها ، تهاونا ، أو ياسا وقنوطا ، مما يُعبّر عنه في القرآن الكريم ، باللقاء باليدي في التهلكة ، جريا على منطق العرب في بيانها ، وهو ضرب من التاويل لظاهر الأمثال التي تجري على اللسان العربي ، بمضمون جم* المذارك ، عميق الدلالات المقصودة .

هذا ما يقرره الامام الطبري بأجلى بيان ، في تاويل قوله تعالى : « وأنفقوا في سبيل الله ، ولا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ » (٩٥) ، حيث يقول - بعد أن سرد المآثور من أقوال السلف في معناها - ما نصه : « والصواب من القول في ذلك عندي أن يقال : إن الله جل ثناؤه ، أمر بالانفاق في سبيله بقوله : « وأنفقوا في سبيل الله » وسبيله طريقه الذي شرعه لمباده ، وأوضحه لهم ، ومعنى ذلك : وأنفقوا في إعزاز ديني الذي شرعته لكم ، بجهاد عدوكم ، الناصبين لكم الحرب ... ونهاهم أن يُلْقُوا بِأَيْدِيهِمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ ، فقال : « ولا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ » ج ٣ ص ٥٩٢ .

هذا ، ويؤول الامام الطبري ، ظاهر قوله تعالى : « ولا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ » الى المقصود من معانيها الجمّة حيث يقول ما نصه :

« وذلك مثّل » ، والعرب تقول للمستسلم للأمر : « أعطى فلان بيديه » وكذلك يقال للممكّن من نفسه مما أريد به : « أعطى بيديه » .

« فمعنى قوله : « ولا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ » ، ولا تستسلموا للهلكة ، فتُعطوها أَرْزَاقًا فَتَهْلِكُوا » ج ٢ - ص ٣٦٨ .

ويفضّل الامام الطبري ما ينطوي عليه هذا « المَثَلُ » من المعاني المقصودة للشارع ، ولا يجيز تخصيص أو استثناء شيءٍ منها ، حيث يقول : « والتارك النفقة في سبيل الله ، عند وجوب ذلك عليه ، مستسلمٌ للهلكة ، بتركه أداء ما فرض الله عليه في ماله . . . وكذلك الآيس من رحمة الله . . . مُلقٍ بيديه إلى التهلكة . . . وكذلك التارك جهادَ العدو في حال وجوب ذلك عليه ، في حال حاجة المسلمين إليه ، مُضَيِّعٌ فرضاً ، مُلقٍ بيده إلى التهلكة » ج ٢ - ص ٣٦٨ .

هذا ، وإذا كانت « حاجة المسلمين كافة » تفتقر إلى الجهاد ، أو يتوقف سدادها على الجهاد ، فذلك مُؤَذِّنٌ بتعلق مصيرهم به لا محالة ، وترك الجهاد - في هذا المعنى - استسلام حتماً ، لأنه إلقاءٌ باليد إلى التهلكة .

على أن هذا التعليل من قبيل الامام الطبري يفيد التعميم ، فكل ما يتوقف عليه « مصير الأمة » ووجودها ، يجب القيام به شرعاً بصريح النص المُضَرَّغ فيه هذا المثل بكافة معانيه ، لأن التقاعس عن أداء هذا الفرض الذي هو من أجل فرائض الدين ، أو التهاون في أمره ، مشمول بمعنى الإلقاء باليد في التهلكة الذي يعني - فيما يعني - الاستسلام للعدو ، وتمكينه من مقاليد أمورهم ، ووضع أَرْزَاقِهِمْ في يده ، وهو محرم بالنص القاطع ، لأنه مفضٍ لا محالة إلى سوء المصير ، دنيا وأخرى ، فكان التعميم مستفاداً من تعليل شيخ المفسرين الامام الطبري ، وقد صرح بهذا التعميم لكل ما يتوقف عليه مصير الأمة ووجودها ، وأنه لا يجوز باطلاق التهاون في أمره ، أو ترك القيام به ، فرضاً من أكد فرائض الدين ، بقوله فيما نصه : « فإذا كانت هذه المعاني كلها - يحتملها قوله : « ولا تُلْقُوا بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ » ولم يكن الله عز وجل خَصَّ منها شيئاً دون شيء ، فالصواب من القول في ذلك أن يقال : ان الله نهى عن الإلقاء بأيدينا لما فيه هلاكنا » (٩٦) أي في كافة شؤون حياتنا دون استثناء - ج ٣ ص ٥٩٢ وما يليها .

وهذا معنى عام - كما ترى - لقوله : « لما فيه هلاكنا » مما يشمل كافة « شئون الأمة » سياسياً ، واقتصادياً ، واجتماعياً ، ودينياً ، ولا سيما اذا تعلقت به « حاجة المسلمين العامة » أي « المصلحة العامة » على ما صرّح به الامام الطبري .

هذا وثمة قاعدة مُحْكَمَة قد اشتقت من هذا الأصل وغيره من الأصول ، ضبطاً لشؤون الأمة ، وحرصاً على وجودها ومصيرها ، مؤداها : أن « ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب » وهو معنى عام ينتظم كافة الفروض والواجبات التي تتوقف عليها مصلحة الأمة ومصيرها .

وهو ما أشار اليه الامام الطبري في موضع آخر ايضاً ، بقوله : « فغير جائز لأحد منا الدخول في شيء يكرهه الله لنا ، مما نستوجب بدخولنا فيه عذابه » ج ٣ ص ٥٩٢ - ٥٩٤ - وذلكم هو ما نص عليه الكتاب المميز بخصوص الجهاد ، بقوله سبحانه : « إِلَّا تَنْفِرُوا يَمُذِّبْكُمْ عَذَاباً أَلِيماً » (٩٦) .

وأما أن « اليأس » والقنوط محرم بصريح النص ، في مثل قوله تعالى : « وَلَا تَيْئَسُوا مِنْ رَوْحِ اللَّهِ ، إِنَّهُ لَا يَيْئَسُ مِنْ رَوْحِ اللَّهِ ، إِلَّا الْقَوْمُ الْكَافِرُونَ » (٩٧) وانه من باب الالتقاء باليد في التهلكة ، فلأن اليأس قرين الكفر بصريح النص السابق ، ولأنه يستلزم الاستسلام ، والالتقاء باليد في التهلكة حتماً ، وهو ما تناوله الامام الطبري بالتفصيل في تفسيره للالتقاء باليد الى التهلكة في الآية الكريمة التي تلونا : ج ٣ ص ٥٩٣ ، ولأن كل ما يؤدي الى المحرم ، فهو محرم بالضرورة ، وفي مقدمة ذلك ترك فريضة الجهاد اذا توقف سداد حاجة المسلمين اليه .

رابعا : لا يجوز « التأويل » بتخصيص العام ، بخصوص السبب ، ولا تقييد المطلق به كذلك « وهذا متفرع عن الأصل العام في المنهج العلمي في التفسير الذي اعتمدته الطبري ، من وجوب تحكيم المنطق اللغوي ، ثم استقر قاعدة للتفسير عند الأصوليين فيما بعد ، مؤداها : أن « خصوص السبب لا يقضي على عموم اللفظ » .

ترى إعمال وتطبيق هذه القاعدة ، وما تفرعت عنه من الأصل العام ، والالتزام بهما - ترى ذلك جلياً في مواطن عدة من تفسير الامام الطبري ، ضبطاً وإحكاماً لمنهج « التأويل » كيلا ينحرف عن مساره الأصولي ، ومنهجه العلمي ،

وتحديداً لمجاليه ، ليؤدي وظيفته في غاية من الدقة ، دون حَيْفٍ على المعنى المراد ، ولا إجحاف بحقيقة اللفظ ، وترى الامام الطبري ، يتناول تفسير الآي على أساس من هذين الأصلين - الأصل العام وما تفرع منه - تتناول المدلّ المريق الخبر بتصاريف القول ، ووجوه البيان ، وأساليب الأداء ، وحقائق التنزيل ، حيث يقول - على سبيل المثال - في تفسير قوله تعالى : « ومن يعمل سوءاً ، أو يظلم نفسه ، ثم يستغفر الله ، ينج الله غفوراً رحيماً » (٩٨) .

قال أبو جعفر - يعني الطبري - : « والصواب من القول عندنا ، أنه عني بها كلٌّ من عمل سوءاً ، أو ظلم نفسه ، وإن كانت نزلت في أمر الخائنين والمجادلين عنهم الذين ذكر الله أمرهم في الآيات قبلها » ج ٩ - ص ١٩٤ .

ومعلوم أن سبب النزول هذا ، هو خصوص السبب . وتوضيح ذلك : أن سبب نزول هذه الآية الكريمة « خاص » قد أشارت اليه الآيات السابقة ، من أمر المجادلين عن الخائنين ، لِيُبَرِّزُوا ساحتهم ، محاباةً منهم لأولئك ، وتزويراً للحقائق ، وهو أمرٌ يضلُّ سبيل القضاء ، للحكم بالعدل ، غير أن هذا « السبب الخاص » لا يجعل « حكم » الآية الكريمة خاصاً بأمثال هؤلاء ، ومن ثم فلا أثر له على تكييف حكم النص ، وشمول معناه ، بل يشمل بعمومه اللغوي ، كلٌّ مَنْ عَمِلَ سوءاً ، إعمالاً للفظ العام الوارد في صدر الآية : « مَنْ » لأنها من ألفاظ العموم ، فالمرجع إذ صاغ النص على هذا النحو من العموم ، فإنما أراد أن يرسى قاعدة عامة ، مُقَفَّلًا النظر إلى خصوص السبب ، لأن هذا العموم أضحي مناسطاً لتحقيق العدل المطلق ، والتخصيص مُخِلٌّ به ، أو مُجْزِئٌ لمعنى العدل ، وهذا باطل ، لأن العدل في الإسلام - مطلق وفي تجزئته منافاة لمراد الشارع ، وجنوح الى الظلم ، ومن ثم فلا يجوز تأويله ، لما بيننا من أن التأويل في هذا المقام ، إخلال بمقتضى العدل المطلق الشامل ، هذا فيما يتعلق باللفظ العام ، كما رأيت .

وكذلك الشأن في « اللفظ المطلق » حيث يجب إجراؤه على إطلاقه - كما أسلفنا - ولا يجوز تقييده أو تأويله بغير دليل قوي ، لما في ذلك من إخلال بمنطق اللغة التي هي أداة البيان الأولى ، فضلاً عن عدالة حكم النص ، الذي تعلّق بذلك الاطلاق .

هذا ، واللفظ المطلق هنا ، هو كلمة «سُوءاً» في قوله تعالى الذي تلوناً : «ومن يعمل سوءاً» حيث يرى الامام أن إطلاق هذه الكلمة في النص القرآني السابق - اذ جاءت نكرة - يفيد ، أن أثر الاستغفار لما كان من السوء صغيراً أو كبيراً ، عملاً بهذا الاطلاق ، وتنفيذا لارادة الشارع ، والتأويل يضادها .

غير أن الامام الطبري - برهافة حسه اللغوي - لم ينفل ما ينطوي عليه منطوق الآية الكريمة - على الرغم من إطلاقه - من شرط يرد قيدا على حكمها ، فيحدد هذا الشرط 'مجال تطبيق ذلك الحكم ، والمبرة بما يُستنبط من النص من أحكام ، وقیود ، تحدد مجال تطبيقه ، ذلكم هو كلمة «الاستغفار» في قوله تعالى : «ثم يستغفر الله» لأنها تنطوي على معنى الانابة والتوبة ، وهو شرط تقتيد به ، إذ لا معنى للاستغفار مع الاصرار على الذنب والاثم ، فكان شرطاً جوهرياً يقيّد من هذا الاطلاق ، حيث يقول الطبري ما نصه : «قال أبو جعفر : يعني بذلك جلّ ثناؤه : ومن يعمل ذنباً ، وهو «السوء» أو يظلم نفسه . . . «ثم يستغفر الله» يقول : ثم يتوب الى الله بانابته مما عمل من السوء ، وظلم نفسه . . . يجد الله غفوراً رحيماً» وهذا معنى ملحوظ في تقييد حكم النص ، مُشتقّ من لوازمه العقلية ، إذ لا يتم معنى الاستغفار حقاً الا بالتوبة ، مع أن الاستغفار لغة هو طلب المغفرة ، أو التماسها منه تعالى ، وليست ، الانابة من مشمولات حقيقته اللغوية ، بل من لوازم معناه عقلاً أو شرعاً ، فكان هذا ضرباً من التأويل بمقتضى الشرع ، وضرورة العقل معاً .

وبيان ذلك أن «التوبة النصوح» معنى وارد في كثير من المواطن في القرآن الكريم تفوق الحصر ، وهو معنى يرد شرطاً في المغفرة ، ومحو الذنوب والآثام ، والشرط تقييد للمطلق ، والتقييد تأويل ، والقرآن يفسر بعضه بعضاً ، ولا تخالف فيه ولا تناقض .

تجد نظير هذا أيضاً ، فيما ورد من إطلاق كلمة «الدم» - على سبيل المثال - بصدد تحريمه ، في مواقع عدة من القرآن الكريم ، من مثل قوله تعالى : «إنما حَرَّمَ عليكم الميتة ، والدم» سورة البقرة ١٧٣ ، وفي قوله تعالى : «حُرِّمَتْ عليكم الميتة والدم» . . . سورة المائدة ٣ - وقوله تعالى : «إنما حَرَّمَ عليكم الميتة والدم» . . . سورة النحل / ١١٥ هكذا باطلاق ، ولكن جاءت آية

أخرى في سورة الأنعام/ ١٤٥ - فقيدت هذا الإطلاق في جميع مواقعه ، من قوله تعالى : « الا أن يكون مَيْتَةً » ، أو دماً مسفوحاً » فقيدت من إطلاق لفظ « الدَّم » حيث قَصَرَ تَهْ على ما كان منه مُهْرَاقاً أو سائلاً فقط ، دون ما بقي في اللحم والعروق ، من الذبائح ، فذلك مفسوً عنه ، فحددت بالتالي مجال تطبيق حكمه ، وقد أَعْمَلَ هذا « التأويل » - تنسيقاً بين النصوص المطلقة والمقيدة - الصحابة ومن بعدهم - رضي الله عنهم - فكان إجماعاً ، ومن هؤلاء عكرمة - تلميذ ابن عباس - رضي الله عنه - حيث روى عنه الطبري قوله : « لولا هذه الآية - آية الأنعام - لَتَتَبَعَ المسلمون الدم الذي في العروق » أي من لحوم الذبائح ، وعليه ، فما خالط هذه اللحوم من الدم ، فلا بأس بأكله - راجع تفسير الطبري - ج ١٢ - ص ١٩٢ - فَتَعَيَّنَ أن يكون المقصود بالتحريم ، هو الدم السائل من الذبيحة ، تنسيقاً بين ظواهر النصوص ، وذلك التقييد واجب ، لوحدة السبب ، والموضوع ، والحكم ، وهو المعنى المراد للشارع قطعاً .

هذا ، ويطلق الأصوليون على هذا النوع من « التأويل » الذي يضطلع بهمة التنسيق بين ظواهر النصوص ، اصطلاحاً : « حَمْلُ المطلق على المقيد » أي تأويل المطلق وتفسيره بما ورد في شأنه أو موضوعه من التقييد المؤيد بالدليل ، تحقيقاً للمعنى المراد ، إذ أضحي مثل هذا القيد ، ملحوظاً في معنى المطلق ، ومعتبراً في تشريع حكمه ، لما قلناه من وحدة السبب ، والموضوع ، والحكم ، فكان التأويل إذن منهجاً عقلياً وضرورياً ، للتنسيق بين النصوص المتخالفة في ظواهرها ، اطلاقاً وتقييداً ، للكشف عن المعنى المراد للشارع منها ، وتحديد ، ولكن بالدليل القوي المسوًغ . وهكذا ترى ، أن التأويل قد أضحي ضرورة تشريعية للكشف عن القيود المعتبرة التي تدخل في تشكيل علة الحكم .

هذا ، وقد وضع الأصوليون لهذه القاعدة التفسيرية الأصولية من الشروط ما يجنب المجتهد الشطط في التأويل ، وهو أمر مبسوط في علم الأصول ، مما ينبغي عن دقة علماء المسلمين في وضع مقوّمات المنهج العلمي في تفسير النص القرآني ، وتفهمه بل وتعمقه ، واستبطان معناه المراد منه .

خامساً : التاويل بما يدل أول الكلام عن آخره ، وآخره عن أوله ، إحصاءاً للترابط بين أجزاء النص ، على نحو يتسق فيه معنى الآية الكريمة كَمَلًا ، أصل في منهج تفسير الامام الطبري ، وبيان ذلك •

أن هذا الأصل مما يؤكد ما أشرنا إليه آنفاً ، من أن « التاويل » منشؤه « فطرة النظم القرآني نفسه »^(٩٩) ولقد رأينا الامام الطبري ، يجلي بيان هذا النوع من التاويل الذي يتسق به معنى الآية الكريمة ، بما يستلزم من تحديد مضمون الجملة ، بتأثير من سباقها وسياقها ، ولاحقها أحياناً ، أو من اضافة معنى يقتضيه تحقق هذا الاتساق المنطقي ، لتوثيق صحته عليه ، عقلاً ، أو شرعاً ، أو واقعاً ، ترى ذلك واضحاً في تفسيره لقوله تعالى : « قل متاع الدنيا قليل ، والآخرة خير لمن اتقى ، ولا تظلمون قليلاً »^(١٠٠) حيث يقول ما نصه :

« يعني بقوله جل ثناؤه : « قل متاع الدنيا قليل » قل يا محمد ، لهؤلاء القوم الذين قالوا : « ربنا لم كتب علينا القتال ، لولا أخرتنا إلى أجل قريب - عيشكم في الدنيا ، وتمتعكم بها ، قليل » ، لأنها فانية ، وما فيها فان « والآخرة خير » أي « نعيم » الآخرة خير » ، بأضافة كلمة « نعيم » تاويلاً يتسق به معنى الكلام ، بما يدل أوله عن آخره ، وآخره عن أوله •

وبيان ذلك ، ان الامام الطبري ، يعكس وجه هذه الاضافة ، أو يقيم الدليل على اقتضاها ، جرياً على منهجه العلمي في التفسير ، بما يؤكد الترابط والاتساق القائم بين أجزاء معنى النص في الآية الكريمة كَمَلًا ، حيث يقول ما نصه : « وانما قيل : والآخرة خير » ومعنى الكلام ما وصفت من أنه معنى بها « نعيمها » لدلالة ذكر « الآخرة » بالذي ذكرت به ، على المعنى المراد منه » ج ٨ ص ٥٥١ •

ومعنى هذا ، أن ذكر « الآخرة » في مقابل متاع الدنيا القليل ، لفنائها ، وما وصفت به الآخرة من « الخيرية » دالاً اقتضاءً على أن المراد « نعيمها الباقى لدوامها » وبهذه المقابلة بين متاع الدنيا ، ونييم الآخرة ، كان أول الكلام دالاً على آخره ، وآخره دالاً على أوله ، تحقيقاً لاتساق المعنى المراد الذي اقتضى تلك الاضافة ، ولكن لا على سبيل التثنية ، بل اظهاراً للمعنى الكامل المراد ،

عن طريق الاقتضاء العقلي ، مما يثبته الدليل البيّن على أن للرأي المُدرِك مدّخلاً في التفسير - وأن التأويل من صلب الاجتهاد بالرأي ، وأنه مما يقتضيه سننُ العربية وخصائصها في الأداء ، على ما أشار اليه الامام الشافعي في رسالته الأصولية ، حيث يقول مائنه : « وتبتدىء - أي العرب - الشيء من كلامها ، يُبين أولُ لفظها فيه ، عن آخره ، وتبتدىء الشيء يُبين آخرُ لفظها منه عن أوّلِهِ » - الرسالة ص ٢٥ .

كل ذلك - كما ترى - تأويل مشتق من طبيعة النظم نفسه ، يتم به اتساق المعنى ، سواء منه ما كان منطوقاً ، أم كان مقدّراً ، ولكنه مفهوم عقلاً ، إذ سياق الكلام يقتضيه .

تجد هذا بيّناً أيضاً في تفسير الامام الطبري لقوله تعالى : « وللرجال عليهن درجة » ج. ٤ ص ٥٣٣ ص ٥٣٦ ، فيما يتعلق بتأثير أول الكلام على تحديد معنى الجملة اللاحقة ، نوضحه فيما يلي :

الامام الطبري يفسر «الدرجة» التي هي للرجال على النساء ، في قوله تعالى : « وللرجال عليهن درجة » بأنها درجة إحسان ، وتسامح ، وفضل ، مما يقتضيه كمالُ الرجولة المستفاد من كلمة « وللرجال » التي تحمل طبيعتها على عدم الدقة في اقتضاء حقولهم منهنّ ، وأن صيغة قوله تعالى : « وللرجال عليهن درجة » وان جاءت « خبريّة » تُشعر بالامرة والاستعلاء ، غير أنها - فيما يحدده سابق النظم القرآني ، ولاحقه ، أو فيما يبين أولُ الكلام عن آخره ، وآخره ، عن أوّلِهِ - مصروفة الى « الانشاء » تأويلاً ، تتضمن الأمر أو الندب للرجال ، لياخذوا أنفسهم بتحقيق هذه الدرجة على النساء ، من الفضل والاحسان والمكارم ، عملاً ، لأن مبدأ « المثلية في الحقوق والواجبات ، والمساواة فيها » - ثابت منكم لا ينتقض ، لتعلقه بأصل « العدل » المطلق في الاسلام ، فتستلّط هذا المعنى على تحديد مضمون الجملة اللاحقة ، فأولّها الامام الطبري الى المعنى المراد منها ، تأثراً منه في هذا التأويل المستقى من أسلوب النظم القرآني في البيان ، أقول تأثراً منه ، بابن عباس ، ترجمان القرآن ، وحبر هذه الأمة .

من روائع تفسير الامام الطبري التي تتسم بالتمق في حقائق هذا القرآن العظيم ، والبصيرة النافذة الى إحكام الرّبط بين المماني الجزئية التي

يَنْتَظِمُهَا الْمَعْنَى الْمَام ، فِي سَابِقِهِ وَلَا حَقِّهِ ، مَا يُمْكِن تَأْصِيلُهُ مَذْهَباً فَرِيداً فِي التَّفْسِيرِ ، وَمَنْهَجاً فِذَا لَا تَجَدُّهُ نَظِيراً مَنْ بَيْنَ مَنْاهِجِ الْمَفْسِرِينَ ، قَدَامَاهُمْ ، وَمَحْدِثِهِمْ ، تَفْسِيرُهُ لِهَذَا الْجُزْءِ مِنَ الْآيَةِ الْكَرِيمَةِ « وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ » حَيْثُ يَقُولُ - بَعْدَ أَنْ سَرَدَ أَقْوَالَ السَّلَفِ فِي تَفْسِيرِهَا - يَقُولُ مَا نَصَّهُ : « قَالَ أَبُو جَعْفَرٍ - يَعْنِي الطَّبْرِي نَفْسَهُ - : وَأَوَّلَى الْأَقْوَالِ بِتَأْوِيلِ الْآيَةِ ، مَا قَالَهُ ابْنُ عَبَّاسٍ ، وَهُوَ أَنَّ « الدَّرَجَةَ » الَّتِي ذَكَرَ اللَّهُ تَعَالَى ذِكْرَهُ فِي هَذَا الْمَوْضِعِ ، هُوَ الصَّفْحُ مِنَ الرَّجُلِ لَامْرَأَتِهِ عَنْ بَعْضِ الْوَاجِبِ عَلَيْهَا ، وَاغْضَاؤُهُ لَهَا عَنْهُ ، وَإِدَاءُ كُلِّ الْوَاجِبِ لَهَا عَلَيْهِ » ج ٤ ص ٥٣٥ . وَهَذَا صَرِيحٌ فِي أَنَّ هَذِهِ الدَّرَجَةَ لَيْسَتْ دَرَجَةً إِمْرَةً وَلَا اسْتِعْلَاءً ، مَا يَخْلُ بِمَبْدَأِ الْمُثَلِّيَّةِ فِي الْحَقُوقِ وَالْوَاجِبَاتِ .

هَذَا ، وَيَبَيِّنُ الْإِمَامُ الطَّبْرِي تَأْثِيرَ أَوَّلِ الْكَلَامِ عَلَى صِحَّةِ اسْتِنْبَاطِ هَذَا الْمَعْنَى ، وَتَحْدِيدَهُ - تَدْلِيلًا وَتَعْلِيلًا - يَنْهَضُ بِكَوْنِهِ هُوَ الْمَعْنَى الْمَرَادُ - بِقَوْلِهِ فِيمَا نَصَّهُ : « وَذَلِكَ ، أَنَّ اللَّهَ تَعَالَى ذَكَرَهُ ، قَالَ : « وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ » عَقِيبَ قَوْلِهِ : « وَلَهُنَّ مِثْلُ الَّذِي عَلَيْهِنَّ بِالْمَعْرُوفِ » وَيَعْنِي الْإِمَامُ بِذَلِكَ أَنَّ أَوَّلَ الْكَلَامِ يَقَرَّرُ أَصْلًا عَامًا ثَابِتًا مُحْكَمًا لَا يُنْقَضُ ، وَهُوَ « الْمَسَاوَاةُ فِي الْحَقُوقِ وَالْوَاجِبَاتِ » عَلَى سَبِيلِ الْمُثَلِّيَّةِ لَا الْعَيْنِيَّةِ ، أَيْ تَكَافُؤُ الْأَعْبَاءِ الَّتِي يَنْهَضُ بِهَا كُلُّ مَنْهُمَا ، تَقْسِيمًا لِلْعَمَلِ بَيْنَهُمَا ، كُلٌّ بِحَسَبِ طَبِيعَتِهِ وَجَبَلَّتِهِ . وَمُسْتَطَاعُهُ ، بَلْ وَمَا خُلِقَ مِنْ أَجَلِهِ ، بِمَا يَتِمُّ بِهِ انْتِظَامُ الْمَجْتَمَعِ الْبَشَرِيِّ عَلَى خَيْرِ وَجْهِ ، وَأَكْمَلِهِ ، وَأَعْدَلِهِ ، وَلَمَّا كَانَ هَذَا الْأَصْلُ - الْمُثَلِّيَّةُ - مَا يَقْتَضِي الدَّقَّةَ فِي الْاِقْتِضَاءِ ، دُونَ التَّسَامُحِ وَالْفَضْلِ وَالْمَكَارِمَةِ ، أَعْقَبَ ذَلِكَ بِمَا هُوَ مِنْ لَوَازِمِ الرِّجُولَةِ ، وَهُوَ الشَّهَامَةُ ، وَالْمَرْوَةُ ، نَعْوِ النِّسَاءَ ، مَا يَفِيدُ أَنَّهَا « دَرَجَةٌ » أَحْسَنُ ، وَفَضْلٌ ، وَمَرْوَةٌ ، وَمَكَارِمَةٌ ، وَالرِّجَالُ أَوَّلَى بِتَحْقِيقِهَا بِحُكْمِ جَبَلَّتِهِمُ الَّتِي يَنْبَغِي أَنْ تَأْبَى عَلَيْهِمْ خِلَافَ ذَلِكَ ، وَمِفَادُ هَذَا كُلِّهِ ، أَنَّهَا دَرَجَةٌ تَكْلِيفٌ لَا تَشْرِيفٌ ، وَلَا إِمْرَةٌ ، وَلَا اسْتِعْلَاءٌ .

هَذَا ، وَيَشِيرُ الْإِمَامُ الطَّبْرِي إِلَى هَذَا الْمَعْنَى السَّابِقِ ، بِمَا أَثَّرَ عَلَى مَضْمُونِ لَاحِقِهِ ، عَلَى مَا أَوْضَحْنَا مِنَ الْمَعْنَى ، حَيْثُ اسْتَلْزَمَ تَأْوِيلُ الصِّفَةِ « وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ » مِنَ الْإِخْبَارِ إِلَى الْإِنْشَاءِ الْمُتَمَثِّلِينَ مَعْنَى الْأَمْرِ أَوْ النَّدْبِ ، أَوِ التَّكْلِيفِ ، إِذْ يَقُولُ الْإِمَامُ مَا نَصَّهُ : « نَدَبَ الرِّجَالُ إِلَى الْأَخْذِ عَلَيْهِنَّ بِالْفَضْلِ ، إِذَا تَرَكْنَ إِدَاءَ بَعْضِ مَا أَوْجَبَ اللَّهُ لَهُنَّ عَلَيْهِنَّ » ، فَقَالَ تَعَالَى

ذكره : « وللرجال عليهن درجة » بتفضّلهم عليهن* ، وصفحهم لهن عن بعض الواجب لهم عليهن* ،، وهذا هو المعنى الذي قصده ابن عباس بقوله « ما أحب أن أستنظف جميع حقّي عليها » لأن الله تعالى ذكره يقول : « وللرجال عليهن* درجة » .

وأخيراً ، يشير الامام الطبري الى هذا « التأويل » الذي يَشْتَقُّ دليلاً من النظم القرآني نفسه ، من سابقه ولاحقه ، تأكيداً للربط المعنوي المُحكّم بين أجزاء النص ، ليتم به اتساق المعنى العام المراد كَمَلاً - كما أسلفنا - بقوله فيما نصه : « وهذا القول من الله تعالى ذكره ، وإن كان ظاهره « الخبر » فمعناه معنى « نذب » الرجال الى الأخذ على النساء بالفضل ، ليكون لهم عليهن فضل درجة » ج ٤ ص ٥٣٤ . والنذب طلب ، والطلب إنشاء .

وهذا واضح ، أن الرجال مطالبون بتحقيق هذه الدرجة ، بما يأخذون به أنفسهم من الاحسان إلى النساء ، ولا يعمدوا إلى الدقّة في اقتضاء ما لهم من حقوق عليهن ، على ما يقتضيه معنى المثلية ، والمساواة في الواجبات ، بل ينبغي أن ينزلوا عن بعضها ، وأن يؤدوا ما عليهم من حقوق لهن* ، كاملة ، ويصفحوا لهن تقصيرهن عن بعض واجباتهن ، ليرتقوا الى هذه « الدرجة » من الاحسان والفضل ، فهي إذن ليست درجة ممنوحة للرجال تمييزاً لهم ، وإنما هي درجة من التكليف بالتسامح والاحسان مطلوب أو مندوب إليهم تحقيقها . ولا يخفى ما في هذا المعنى من فتح باب « المثالية » على مصراعيه ، أو من الارتقاء من أرضية المدل ، أو المماثلة الدقيقة في الاقتضاء ، الى الاحسان والفضل والمكارمة ، وهذا من مضمون قوله تعالى : « إن الله يأمر بالعدل والاحسان » .

هذا ، ولا ريب ، أن الامام الطبري قد تفقّه بالفقه الشافعي في أول أمره ، - كما قدمنا - ودرس أصوله ، وكان عليماً باتساع اللسان العربي ، وإنك لترى استشاداته مقتبسة مما ثَقِفَهُ من أصول امامه الشافعي ، ونضرب لذلك مثالا آخر ، يؤكد هذا المنحى ، مما تجده جلياً في تفسير الامام الطبري ، لقوله تعالى « وَلِيَعْلَمَ الَّذِينَ آمَنُوا ، وَيَتَّخِذَ مِنْكُمْ شُهَدَاءَ » حيث يقول ما نصه : ج ٧ - ص ٢٤٢ : « فتأويل الكلام : « وليعلم الله الذين آمنوا منكم - أيها القوم - من الذين نافقوا منكم » ولما شعر الامام ، أن هذه الجملة : « من الذين نافقوا منكم » لم يرد ذكرها في منطوق الآية نصّاً ، فكان تأويلاً لا بد من اقامة

الدليل عليه ، أقول لما شعر الامام بذلك ، سارع الى تحليل هذه الاضافة ، والاتيان بالدليل على انها مرادة ، من طبيعة النص نفسه ، وأسلوبه المهود في البيان ومستشهداً أيضاً ، بما تكرر وقوعه في استعمال القرآن الكريم نفسه ، حيث يقول مانصه : «فاستغنى بقوله : «وليعلم الذين آمنوا منكم» عن ذكر قوله : «من الذين نافقوا منكم» لدلالة الكلام عليه ٣ جـ ٧ ص ٢٤٢ ، أي لدلالة أول الكلام عليه .

هذا ، ويبين الامام وجه هذه الدلالة بقوله : «إذ كان في قوله «الذين آمنوا» تأويل «أي» ... فكانه قيل : «وليعلم الله أيكم المؤمن ، كما قال جل ثناؤه : «لنعلم أي الحزبين أحصى» (١٠١) .

أقول : ومفاد هذا ، ان اسم الموصول في قوله تعالى : «الذين آمنوا» يتضمن معنى «أي» الموصولية الذي يدل بدوره على المعنى المقدر المستغنى عن ذكره ، فجاز التصريح به ، لدلالة «الذين آمنوا» عليه ، إذ 'يؤول' المعنى المراد الى القول : «ليعلم أيكم المؤمن ، وليعلم أيكم المنافق» على نحو قوله تعالى : «فَلْيَعْلَمَنَّ اللَّهُ الَّذِينَ صَدَقُوا ، وَلْيَعْلَمَنَّ الْكَاذِبِينَ» (١٠٢) ولأن الألف واللام - في قوله تعالى : الكاذبين - في تأويل «الذين» الموصولية ، وهذه في تأويل «أي» و «مَنْ» الموصوليتين .

فتلخص أن هذا «التأويل» الذي أتى به الامام ، من زيادة : «من الذين نافقوا» لدلالة أول الكلام عليه ، مشتق دليله - كما ترى - من أسلوب اللغة في الأداء ، وان هذا المعنى يقتضيه اتساق المعنى الكامل للآية الكريمة ، لأنه «المراد» فكانت هذه الزيادة - في واقع الأمر - اظهاراً للمعنى الكامل المتسق للآية الكريمة الذي كان قائماً قبل اجتهاد المفسر ، فلم يكن ما أتى به الامام الطبري «زيادة» بمعناها الحقيقي ، بل كانت كشفاً واظهاراً للمعنى الكامل المتسق الملحوظ المراد ، ليكون التفسير مطابقة للنص المفسر ، وأن الشارع الحكيم ، قد يستغنى عن ذكر جزء من معنى الكلام ، اذا دلّ أوّله عليه ، أو دلّ آخره على أوّله ، اكتفاءً بأدراكه عقلاً ، ولجريان أسلوب البيان العربي على هذا النوع من الأداء ، أو الأسلوب في الإيجاز ، ولا ريب أن في الإيجاز بلاغة .

هذا ، ويبدو لك - فيما أحسب - ان هذا الأسلوب يجري فيه معنى « التضمين » (١٠٣) أيضاً ، بمعنى أن كلمة « يعلم » قد ضُمِّنت معنى « يُمَيِّز » والتمييز إذا كان بين شيئين ، أو فريقين ، كان التصريح بتمييز فريق بصفة ، دالاً على الفريق الآخر الذي يضاده في تلك الصفة ، أو يختلف عنه فيها ، أو في « الميزة » التي كانت أساساً لهذا التمييز ، وحينئذ يُستغنى عن ذكر ذلك والتصريح به ، لدلالة الكلام الأول عليه ، إيجازاً واقتضاباً ، وليس هذا من باب « الزيادة » - كما ترى - بل هو ضرب من التصريح بما حذف اقتضاباً ، وإيجازاً ، اكتفاءً بدلالة الكلام عليه عقلاً ، أو دلالةً وتضمنناً .

على أن هذا هو عين ما أشار اليه الامام الشافعي في رسالته الأصولية - على ما بيئنا - أنه من خصائص أساليب البيان العربي ، وفطرة النظم ، من أنه « يتبدىء » شيئاً من الكلام ، يُبين أول لفظه فيه عن آخره « فيتسق المعنى الكامل من الأمرين : مما ذكر ، ومما قد استغنى عن ذكره ، اقتضاباً » .

يؤكد هذا الأصل أيضاً ، الامام الزركشي في كتابه البرهان (١٠٤) حيث يشير الى هذا النوع من التأويل بقوله فيما نصه : « التفسير بالمقتضى من معنى الكلام ، والمقتضَب من قوة الشرع » (١٠٥) وهذا يعني ما يقتضيه ويتطلبه اتساق معنى الكلام ، من اضافة معنى هو مفهوم للمفسر ، عقلاً ، ومقصود من الشارع ، قطعاً .

أما المعنى المستفاد من « قوة الشرع » ولو لم يُعبّر به أو يصرح في نص ، أو منطوق آية ، فذلك مما يستفاد من « روح الشرع » اجتهداً بالرأي ، وللعقل ، أو للرأي الصادر من أهله - كما أسلفنا - مدّخل "دلالي" في التفسير ، معتبراً أيماً اعتبار ، اذ لا نُدحه عن التفسير بالرأي في تجلية المعاني الكاملة في هذا الكتاب العزيز ، ما دام « التأويل » - وهو من صلب الاجتهاد بالرأي - ناشئاً من صميم فطرة نظمه المعجز ، مما ينهني ألا يكون فيه خلاف - وقد اتخذ شيخ المفسرين ، الامام الطبري - كما رأيت - هذا الأصل ، عُمدةً في منهج تفسيره العلمي .

سادساً : الامام الطبري يعتمد سياق النص ، وسباقه ، ولواحقه في « التاويل » تحقيقاً لاتساق معاني الآي ، بل تراه يتتبع ما ورد في اللفظ من معان متعددة تتكيف بمعاقد أخرى في القرآن الكريم أو السنة ، تحرياً للدقة في تبين المعنى المراد منها ، مما يتخذ دليلاً على صرفها عن ظاهر معناها اللغوي ، ان اقتضى الأمر ذلك •

المأثور عن الامام « مجاهد » - تلميذ ابن عباس - رضي الله عنه - ومن أئمة التفسير الموثوق بهم - أن كل « ظن » وارد في القرآن الكريم ، فهو بمعنى « العلم » أو « اليقين » وذلك في روايات عن مجاهد أوردها الامام الطبري في تفسيره : ج ٢ - ص ١٩ ، غير أنا نرى ، أن هذا القول ليس على إطلاقه ، بل ينبغي أن يُقَيَّد بما لم يرد الظم فيه ، والنهي عنه ، من مثل قوله تعالى : « وإن يتبمونا إلا الظن ، وإن هم إلا يخرصون » (١٠٦) وقوله تعالى : « إن الظن لا يغني من الحق شيئاً » (١٠٧) وقوله تعالى : « وظننتم ظن السوء ، وكنتم قوماً بوراً » (١٠٨) وقوله تعالى : « يا أيها الذين آمنوا ، اجتنبوا كثيراً من الظن ، إن بعض الظن إثم » (١٠٩) وقوله تعالى « إن يتبمونا إلا الظن » وما تهوى الأنفس » (١١٠) وقوله تعالى : « وما لهم به من علم ، إن يتبمونا إلا الظن » (١١١) مما دل السياق أو القرائن اللفظية على أنه في مقابل العلم أو الحق ، ليفدو وهماً أو هوى ، أو خرساً ، أو باطلاً لا يقوم على دليل ، ومُظْم مُتَمَلِّق في هذا المعنى ، من المقائد ، وإلا فإن غلبة الظن في احكام المعاملات حجة كافية ، ولا يتسع المقام لاستقراء متعلقات هذا النوع من الظن أو مواقفه في استعمال القرآن الكريم ، وأما فيما عدا ذلك ، فقد ذهب بعض المفسرين من الصحابة والتابعين الى أن « الظن » الوارد في القرآن الكريم هو بمعنى « اليقين » أو « العلم » الثابت ، وكان « مجاهد » يذهب في تفسير قوله تعالى « إن ظننا أن يُقيما حدود الله » (١١٢) بمعنى « إن أيقنا أن نكاحهما على غير النسبة » (١١٣) - أي مخادعة •

هذا ، ويوجه الامام الطبري النقد الى المتقدمين من السلف في تفسيرهم للظن بمعنى اليقين في هذا المقام ، ويرى أن هذا المعنى (اليقين) لا يتفق و سياق الآية الكريمة الذي يحدد معناه المراد ، بل يُخِلُّ به ، اذ يقول ما نصه : « قال



أبو جعفر : وقد وجّه بعض أهل التأويل قوله : « إنْ ظَنَّنَا » الى أنه بمعنى « إنْ أَيْقَنَّا » وذلك ما لا وجه له ، لأن أحداً لا يعلم ما هو كائن (مستقبلاً) الا الله تعالى ذكره ، فاذا كان ذلك كذلك ، فما المعنى الذي به يوقن الرجل والمرأة ، أنهما اذا تراجعا ، أقاما حدود الله ؟ ولكن معنى ذلك ، كما قال تعالى ذكره : « إنْ ظَنَّنَا » بمعنى : طَمَعِمَا بذلك وَرَجَوَاهُ » - ا هـ - ج ٤ - ص ٥٩٨ ص ٥٩٩ .

هذا ، والمقام هنا ، هو أن يتراجع الزوج الأول ، وزوجته التي بانّت منه بطلقات ثلاث ، بعد نكاحها من زوج ثانٍ ودخوله بها ، ثم بَيَّنُّوتَها منه ، أو وفاته عنها ، وانقضت عدتها ، أن يتراجعا بعد ذلك بنكاح جديد ، إنْ طَمَعِمَا أو رَجَوَا أن يُقِيمَا حدود الله ، بأن يمثلا أوامره تعالى ، في أداء كلٍّ منهما واجِبَهُ الذي ألزمه الله به ، نحو صاحبه ، بمقتضى عقد النكاح الجديد ، لتقوم حياتهما المستأنفة هذه على أسس جديدة من خلوص النية ، والوفاق والمودة والرحمة ، بعد تلك التجربة القاسية .

وَبَدَّهِيَ ، أنْ أَيْتَا من هذين الزوجين المتراجعين ، ليس بوسمه أن يكون على شيء من « اليقين » مما سيكون عليه حالهما مستقبلاً بعد هذا النكاح الجديد ، والتجربة القاسية التي مرّ بها ، بل هما على رجاء طامع ، وأملٍ قويٍّ ، أن يستقيم أمرهما بعد هذه البيّنونة الكبرى ، وأثارها فيهما ، بقيام كلٍّ منهما بما عليه من الواجبات شرعاً ، نحو صاحبه ، على وجه أفضل مما كان عليه سابق حالهما ، قَبْلَها ، ولا ريب أن حَمْلَ « الظَّنِّ » هنا ، على معنى « الطمع » تأويل ، أوجبّه سياق الآية الكريمة ، وهذا ما يؤكده الامام الطبري بقوله : وأما قوله : « إنْ ظَنَّنَا أن يُقِيمَا حدود الله » فإن معناه : إنْ رَجَوَا مَطْمَئِنّاً أن يقيما حدود الله . . . وحدود الله ما أمرهما به ، وأوجب لكل واحد منهما على صاحبه ، وألزم كلٍّ واحد منهما بسبب النكاح الذي يكون بينهما » ج ٤ ص ٥٩٨ .

وهكذا ترى ، ان الامام الطبري يوجّه معنى اللفظ المفرد في ضوء المعنى العام للجملة ، أو الآية ، وما يتعلّق بحكمها من موضوع ، فيحتكم في تحديده الى كل أولئك ، ليستخلص المعنى المراد .

أما « التأويل » الذي صار إليه الامام في تحديده لمعنى « الظن » في هذا المقام ، فهو حمله على معنى « الرجاء والطمع » - كما أسلفنا - ودليله 'أن' الملمّ بما سيكون عليه حالهما مستقبلاً ، أمر محال ، اذ لا يعلم الغيب الا الله تعالى ، وهذا ما يطلق عليه الأصوليون : التأويل « بضرورة العقل » .

على أنك ترى الامام ، إذ يحدد معاني المفردات في ضوء مواقعها من سياق الآية الكريمة التي وردت فيه ، تراه يوجب « الربط » بين معاني الجمل ، أو الآيات المتلاحقة ، أو المتفرقة المواقع ، اذا اتحد موضوعها ، أو متملّك ألفاظها ، فيرجّح - في ضوء ذلك - معنى آخر محتمل ، تحقيقاً لاتساق المعنى المراد من النظم في كافة مواقع ذلك اللفظ ، مما قد يوجب « التأويل » وهذا من إعمال الرأي في التفسير بسبب وثيق ، فمن ذلك - على سبيل المثال - تفسيره لقوله تعالى : « وإنها لكبيرة » إلا على الخاشعين ، الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم « (١١٤) » حيث يقول ما نصه : « إن قال قائل : وكيف أخبر الله - جل ثناؤه - عمن قد وصفه بالخشوع له ، بالطاعة ، أن « يظن » أنه ملاقيه ، والظن شك ، والشاك في لقاء الله عندك بالله كافر ؟؟

أجاب الامام الطبري عن ذلك ، بأن « الظن » في لغة العرب ، من أسماء «الأضداد» وأتى بشواهد من أفصح كلام العرب تؤيد قوله هذا : ج ٢ - ص ١٩ ، فيحمل على أحد معنييه المتضادين بما يتسق مع المعنى العام للآية الكريمة .

غير أنه يرد على الامام الطبري - وقد اعتبر الظن من أسماء الأضداد على ما بيننا - يرد عليه ، أن تأويله «الظن» بالطمع والرجاء لا يتفق ومعنى التضاد في الظن ، إذ الطمع أو الرجاء ، ليس ضدّاً للملم واليقين ، ولا للشك أو الوهم ، بل المضاد للرجاء هو اليأس والقنوط اذ هو أقرب ، أو أتم .

والواقع أن الامام الطبري - جرياً على منهجه العلمي في التفسير - لا يقتصر على تحديد المعنى المراد في نطاق التضاد ، بل تراه يرجع في تحديد معنى هذا اللفظ الى معاهد أخرى في القرآن الكريم ، « هي أكثر من أن تُحصى » (١١٥) - على حد تعبيره - قد جاءت كلها باستعمال «الظن» في معنى اليقين ، من ذلك ، قوله تعالى حكاية عن واقع المجرمين يوم القيامة « ورأى المجرمون النار ، فظنّوا أنهم مواقعوها » (١١٦) إذ اليقين فرع المماينة بالرؤية البصرية ، وقوله تعالى : « إني ظننت أني ملاقٍ حسابيّه » (١١٧) . هذا فضلاً عما سرد

من روايات السلف التي تُمَرِّزُ هذا المعنى الذي حدّده ، وهو ضربٌ من « الرُّبْط » بين اللفظ ، وموارد استعماله ، أو معاقده في القرآن الكريم ، فيؤولُ إلى أن يكون تفسيره أو تأويله ، تفسيراً أو بياناً للقرآن بالقرآن - كما ترى - وهو أكثر وجوه التفسير قوةً ودقّةً ، وصواباً ، وهذا الوجه من التفسير هو الذي نبّه إلى انتهاجه ، والالتزام به ، الامام محمد عبده ، في مقدمة تفسيره ، حيث يقول : « والأحسن أن يُفهم اللفظ من القرآن نفسه ، بأن يُجمَعَ ما تكرر في مواضع منه ، وينظر فيه » (١١٨) ولكن يردّ على الامام هنا ، أن هذه المسألة لا ينبغي أن تكون متردّدة في حكمها بين الحسن والأحسن ، وإنما يَتَمَيَّنُ أن يكون حكمها الوجوب ، أي الواجب المتعيّن أن يُفهم اللفظ من القرآن نفسه ، إذ الشارع الحكيم ، هو أدرى بما أراد من معنى فيما أنزل من كتاب ، والا كان التفسير مبانئاً لما أراد سبحانه ، وهذا هو التفسير بالهوى ، أو الرأي المحض ، وهو من الكبائر ، كما أسلفنا .

هذا ، ويضرب الشيخ محمد عبده ، مثلاً على ذلك ، لفظ « الهداية » ومشتقاتها في القرآن الكريم ، حيث يشير إلى أنها وردت في معانٍ مختلفة ، مما يوجب أن يُحدّد معناها في كل موقع من مواقع استعمالها في القرآن الكريم ، بما يتفق مع معنى الآية جملةً ، حيث يقول : « فربما استعمل - اللفظ - بمعانٍ مختلفة ، كلفظ « الهداية » فالأحسن أن يحقق كيف يتفق معناه مع جملة معنى الآية ، فيعرف المعنى المطلوب - المراد - من بين معانيه ، وقد قالوا ، ان القرآن يُفسَّرُ بَعْضُهُ ببعض ، وأن أفضل قرينة - دليل - تقوم على حقيقة معنى اللفظ ، موافقته لما سبق له من القول ، واتفاقه مع جملة المعنى ، واختلفه مع « القصد » الذي جاء له الكتاب - القرآن - بجملة » (١١٩) .

أما « الموافقة » لما سبق ، في تفسير معنى اللفظ ، فقد أشرنا إلى أن هذا هو منهج الامام الطبري الذي التزم به - منذ القدم - وضررنا له مثلاً ، في تفسيره لقوله تعالى : « وإنها لكبيرة » ، إلا على الخاشعين الذين يظنون أنهم ملاقو ربهم « حيث تعيّن تفسير الظن في هذا المقام ، باليقين ، إذ الخاشعون لا يَشْكُون في لقاء الله تعالى . - وأما تأثير معنى الجملة بسابقتها ، فسيأتي مثاله من واقع تفسير الامام الطبري .

على أنه ليس من المستبعد ، أن يكون الامام محمد عبده ، قد تأثر بالامام

الطبري بمطالعة تفسيره من حيث أصول منهجه في التفسير ، فضلاً عما استفاده من أئمة علوم القرآن كالزركشي ، حيث أتى على كثير من ذلك في مقدمة تفسيره « المنار » (١٢٠) ولا يتسع المقام هنا لاستقراءه .

هذا ، ويشير الشيخ محمد عبده - على سبيل المثال - الى معنى كلمة « الهداية » في القرآن الكريم ، مستخلصاً ذلك من موارد استعمالها فيه ، فيرى انها تأتي تارةً بمعنى « الدلالة » وأخرى بمعنى « التوفيق والاعانة » حسبما يميّزُهُ 'مورد استعمالها ، وهذا من التأويل بسبيل .

ففي المعنى الأول ، وردت في مثل قوله تعالى : « وهديناہ النجدين » (١٢١) أي طريقي السعادة والشقاوة ، والخير والشر . ويقول الأستاذ الامام في هذا الصدد : « وهذه تشمل هداية الحواس ، الظاهرة والباطنة ، وهداية العقل ، وهداية الدين » (١٢٢) ويشير ، الى أن هذا المعنى من « الدلالة » قد ورد أيضاً في مثل قوله تعالى : « وأما ثمود ، فهديناہم ، فاستحبوا العمى على الهدى » (١٢٣) أي « دللناہم » على طريقي الخير والشر ، فسلکوا سبيل الشر المُعْبَر عنه بالعمى » (١٢٤) .

هذا ، وقد يأتي طلب الهداية ، والتماسها منه تعالى ، بمعنى طلب الزيادة فيها ، أو الثبات عليها ، وعدم الزيف عنها ، إذ ما معنى طلب الهداية منه تعالى ، والمطالب مهتدٍ ؟؟ ذلك ما أورده أئمة المفسرين في تفسيرهم لقوله تعالى : « إهدنا الصراط المستقيم » فكان تأويل ذلك ما بيئنا ، إذ الثبات والزيادة ، مفهومان يفايران حقائق الهداية ومشتقاتها في الوضع اللغوي .

على أن لفظ « الهداية » قد ورد في القرآن الكريم بما يؤكد المعنيين السابقين ، من الدلالة والاعانة ، من مثل قوله تعالى : « أولئك الذين هدى الله ، فبہداهم اقتده » (١٢٥) فهذه الهداية - كما يقول الاستاذ الامام - أخص من تلك الهداية التي بمعنى « الدلالة » والمراد بها هنا ، اعانتهم وتوفيقهم للسير في طريق الخير والنجاة ، مع الدلالة على تلك الطريق ، وهذا النوع من الهداية ، لم يكن ممنوحاً لكل أحد ، كالحواس والعقل ، وشرع الدين » (١٢٦) وانما قال الامام ، ان هذا المعنى للهداية « أخص » فذلك لأن الأولى بمعنى « محض الدلالة » وأما هذه ، فتجمع الى « الدلالة » التوفيق والاعانة عليها ، مما هو غير متوفر في الأولى .

هذا ، ومن الاستدلال على أن الامام الطبري يجعل لمعنى الجملة في الآية الكريمة تأثيراً على تكييف معنى اللفظ ، فذلك - على سبيل المثال - في مثل تفسيره لقوله تعالى : « وأنهم إليه راجعون »^(١٢٧) فالاختلاف قائم في تفسير « الرجوع » ، فبعد أن ذكر أنه على قولين : بالموت أو يوم القيامة ، قال : « وأولى التأويلين بالآية ، القول الذي قاله أبو العالية : - يستيقنون أنهم يرجعون إليه يوم القيامة - لأن الله تعالى ذكره ، قال في الآية التي قبلها : « وكيف تكفرون بالله ، وكنتم أمواتاً فأحياكم ، ثم يميتكم ، ثم يحييكم ، ثم إليه ترجعون » فأخبر جلّ ثناؤه ، أن مرجعهم إليه بعد نشرهم ، وإحيائهم من مماتهم ، وذلك لا شك يوم القيامة ، فكذاك تأويل قوله : « وأنهم إليه راجعون »^(١٢٨) في الآية التي تليها من قوله تعالى : « الذين يظنون أنهم ملاقوا ربهم ، وأنهم إليه راجعون » .

وهذا واضح في أن « الربط » بين الآيتين المتتاليتين ، واجب ، لتمييز المعنى المراد من « اللفظ » الوارد فيهما ، لوحدة المعنى الموضوعي الذي يمالجانه ، وهو من باب تفسير القرآن بالقرآن نفسه .

سابعاً : يرى الامام الطبري - من واقع تطبيقات تفسيره - أن « قوانين النحو - بصريتها وكوفيّتها - إذا أفضى تطبيقها على الظاهر اللغوي للنص القرآني ، إلى القول - بآديء الرأي - بوجود كلمات زائدة في القرآن الكريم ، جاءت صلة أو حشواً لا معنى لها ، من شأنها أن تخلّ ببلاغة نظمه المعجز ، يَرَى وجوب رفض تطبيقها على هذا الظاهر ، إذ لا تقوى « قوانين النحو » على النفاذ إلى الدلالات العقلية للنص - ولا سيما الدلالة الاقتضائية التي تنهض بمنطقية النص عقلاً - فضلاً عن النفاذ إلى أسرار بلاغته ، وأساليب بيانه ، مما قد يستلزم « التأويل » حتماً بما يكشف عن المعنى المنطقي العام القائم المتسق المراد للشارع ، والمستكن وراء الظاهر اللغوي بالدليل المشتق من أجزاء معناه ، أو من سياقه وسباقه ، يستنبطه المجتهد بالرأي ، صوناً للترابط المتحكم بين أجزاء معناه واطِّراحاً لكل ما يخلّ ببلاغته التي اقتضت هذا الأسرار ، فكان هذا الظاهر اللغوي للنص ، غير مراد قطعاً ، وبلا نزاع .

وبيان ذلك ، ان الامام الطبري ، يَرسِي - بهذا التأويل - أصلاً هاماً في منهجه ، مؤداه : ان المعنى القرآني المراد ، هو الأصل في توجيه الاعراب النحوي لا العكس ، بمعنى ، أنه اذا كان ثَمَّة من إشكال في الظاهر اللغوي ، فلا يجرى الاعراب على هذا الوضع ، أخذاً بذلك الظاهر ، لأنه قد يكون غير مراد قطعاً ، بل تراه يُنَسَّقُ المعنى ، بما يوحي به سباقه ، وسياقه ، وقرائنه ، على نحو لا يُخِلُّ بمنطقية المعنى المراد ، وببلاغة النظم ، ثم يوجِّه الاعراب ، على هذا الأساس ، ليكون الاعراب فرعاً عن المعنى المقصود ، الذي هو الأصل ، وخادماً له ، وليس المعنى فرعاً عن الاعراب ، لأنه قد لا يطابق المراد ، فضلاً عن أن يكون الاعراب بحيث يُخِلُّ ببلاغة نظم المعجز ، ترى ذلك واضحاً فيما جرى عليه تأويله - على سبيل المثال - لقوله تعالى : « ما منعك ألا تسجدَ إذْ أمرتَ » (١٢٩) .

من المعلوم ، أنَّ المعنى اللغوي الظاهر من نص هذه الآية الكريمة ، غير مراد قطعاً وبالاجماع ، لأن المراد السؤال - توبيخاً وذمّاً وملامة - عن المانع من السجود ، لا من عدمه ، حيث كان إبليس مأموراً بالسجود لأدم عليه السلام ، سجدَ تحيةً وتكريماً ، فتمرد وعصى ، وفي هذا المعنى يقول الامام الطبري : الْحَقَّقَتِ الْمَلَامَةُ عَلَى السَّجُودِ ، أَمْ عَلَى تَرْكِ السَّجُودِ ؟؟ فَانْ تَكُنْ لِحَقَّتِهِ الْمَلَامَةُ عَلَى تَرْكِ السَّجُودِ ، فَكَيْفَ قِيلَ لَهُ : مَا مَنَعَكَ أَنْ لَا تَسْجُدَ إِذْ أُمِرْتَ ؟ وان كان النكير على السجود ، فذلك خلاف ما جاء به التنزيل في سائر القرآن ، وخلاف ما يعرفه المسلمون » (١٣٠) ج ١٢ - ص ٣٢٣ .

هذا ، وترى الامام يورد رأي بعض نحويي البصرة ، ومفاده - على مقتضى قواعد النحو - أنَّ « لا » في قوله تعالى : « ما منعك أنْ لا تسجد » زائدة ملغاة ، لا معنى لها ، فكانت حَشْواً ، أو صلةً للكلام ، لا تفيد شيئاً من معنى ١٢٩ . وهذا - كما نرى - رأيٌ خطير ، لأنَّ مؤداه ، أنَّ ثمة كلمات في القرآن الكريم ، ملغاة لا تفيد معنى ؟ وهو ما ينبغي أن تنزَّه عنه بلاغته ، ثم يورد الامام رأي بعض نحويي الكوفة بنفي كونها ملغاة ، ذاهباً الى أنَّ « المنع » مراد به « القول » مجازاً ، أو تأويلاً ، فيكون معنى الآية الكريمة على هذا التخريج : « من قال لك ، أو من أمرك ألا تسجد » (١٣١) حَذَرًا من القول بالزيادة ، ويورد آراء أخرى ليرفضها جميعاً ، وليعقِّب عليها برأيه الاجتهادي الخاص ، حيث يقول « إنَّ في الكلام » محذوفاً قد كفى دليل الظاهر منه ، وهو معناه : ما منعك من السجود ،



« فأحوجك » (١٢٢) إلى أن لا تسجد ، فترك ذكر « أحوجك » استغناءً بمعرفة السامعين قوله : « الا إبليس لم يكن من الساجدين » - ان ذلك معنى الكلام - من ذكره (١٢٣) أي ان سباق الآية قد أفاد معنى « أحوجك » وعرفته السامعون من قوله تعالى في الآية السابقة «إلا إبليس لم يكن من الساجدين» فأغنى ذلك عن ذكره وظهره بالتعبير عنه ، فكان معذوفاً «مُقَدَّرًا» يقتضيه تمام معنى الآية في سباقها وسياقها كمالاً ، اقتضاءً عقلياً ، ثم يُعَقَّبُ على ذلك ، باقامة الدليل على ما ذهب اليه ، واعتقد أنه الصواب ، بقوله : « وانما قلنا ، ان هذا القول أولى بالصواب » لما قد مضى من دلالتنا قبل ، على أنه غير جائز أن يكون في كتاب الله شيء لا معنى له ، وان لكل كلمة معنى صحيحاً ، فتبين بذلك فساد قول من قال : « لا » في الكلام حشولا معنى لها (١٢٤) .

ونحن نرى أن الامام الطبري ، إذ يتخذ موقف الرفض للقول بزيادة « لا » يرى أن في الكلام مجازاً مرسلًا ، يوحى به السباق ، وهو قوله تعالى : « إلا إبليس لم يكن من الساجدين » ووجه المجاز المرسل هنا ان « المنع » يراد به الحمل أو اللجوء أو الاضطرار أو الاحتياج الى ما يُضَادُّ السجود ، وهذا من « لوازم المنع » اذ المنع من الشيء يستلزم الحمل على ما يضاده ويقابله ، أو بمباراة أخرى ان « المانع من السجود مستلزم للباعث على عدم السجود » فعبّر بالمانع مجازاً عما يستلزمه من « الباعث » الدافع الى عدم السجود ، لوجود « علاقة التلازم » بينهما ، وقد أشرنا آنفاً ، الى أن « التلازم » « دلالة عقلية » وبذلك أقام الامام الطبري الدليل على « أصالة » كلمة « لا » اجتهداً بالرأي - كما نرى - وقَدَّرَ معنى تقتضيه وتستلزمه استقامة معنى الآية كمالاً ، وهو مستوحى من سباق نص الآية الكريمة ، استغناءً بمعرفة السامعين له ، ومن المقرر ان « حذف ما يعلم عقلاً جائز » ، فلم يكن التأويل - في مثل هذا المقام - الا تفصيلاً لما أوجزه القرآن ، لأن الايجاز جزء من بلاغة نظمه المعجز ، وليس التأويل تزيئداً ولا تقوُّلاً .

هذا ، وبَيَّنَّ الامام الطبري ، أن قوانين النحو اذا اقتضت زيادتها ، أفسدت المعنى ، وأخلَّتْ ببلاغة النظم ، لذا رفضها ، اذ لا يقوى « النحو » على النفاذ الى الدلالات العقلية للنص ، وهذا من صلب الاجتهاد بالرأي بلا مراعاة ، فضلاً عن أن يملك النحو القدرة على النفاذ إلى أسرار بلاغته وإعجازه .

وفي هذا المعنى ، يقول الامام الشيخ محمد عبده ، في تفسير « المنار » ما نصه :
« إنَّ تحكيم مذاهبهم النحوية في القرآن ، ومحاولة تطبيقه عليها - وإنَّ أُخِلَّ -
ببلاغته - جراءة كبيرة على الله تعالى ، وإذا كان « النحو » وجد لمثل ذلك ،
فَلَيْتَهُ ' لم يوجد » (١٣٥) .

ونحن نرى أيضاً ، ان تأويل الامام الطبري أدقُّ معنى ، وأحكمُ انسجاماً
مع المعنى العام الذي انتظم مدلول كل من نص الآية الكريمة ، وما يوحي به
سباقها ، ومع ما وجَّه من سؤال عن تفاصيل هذا المانع لدى إبليس ، وما صدر
عنه في مقام الاجابة من افصح عن « الباعث الذاتي » وهو ادعاء التفوق
والخيرية بالمعصر الناري .

ووجه ذلك « ان تأويل الامام الطبري باضافة معنى « أحوجك » فعملك على
عدم السجود ، قدَّ قَيِّدٌ مُطلق المانع ، بالباعث الذاتي النفسي بخاصة ،
فانسجم هذا « التأويل » مع مضمون السؤال الموجه الى إبليس عن تفاصيل
هذا « المانع » أهو الاستكبار ؟ أو هو كونه من المالين حقيقة ؟ وكلاهما من البواعث
الذاتية بداهة ، وليس من الموانع الخارجية القسرية التي تلغى إرادة إبليس ،
وتمحو وصمة عصيانه ، في حين أن « المانع » باطلاقه ، قد يكون نفسياً داخلياً باعثاً
على الضدِّ مما أمر به ، وقد يكون خارجياً ، فقيده الامام بالذاتي ، دون
الخارجي .

وأيضاً ، لو كان المانع خارجياً قسرياً ، بحيث تنتفي معه الارادة ، لما كان ثمة
من عصيان ، ولما كان من وجه لتوجيه اللوم والتوبيخ والتمنيف إليه ، فثبت
أنَّ « المانع » كان باعثاً ذاتياً ، مما يرشِّح دقة تأويل الامام الطبري .

أضف الى ذلك ، اننا إذا أدركنا ، أن السؤال لم يكن على حقيقته ، وانما
أُخْرِجَ مُخَرَّجَ التوبيخ والانكار واللوم - وإنه كذلك - لِسَبْقِ علم الله
تعالى بالباعث الذاتي لدى إبليس الذي حمله على عدم السجود ، والمخالفة عن
أمر ربه ، وهو ما أفصح عنه إبليس نفسه في مقام الاجابة ، من زعمه خيرية عنصره
الناري وتميزه ، وتفوقه على عنصر آدم عليه السلام : « خلقتني من نار ،
وخلقتهم من طين » أقول اذا أدركنا ذلك ، أمكننا الوقوف على مدى قوة النفاذ
العقلي لدى الامام الطبري ، في تحقيق الانسجام المنطوق بين أي التنزيل في
موضوع واحد ، بحيث ان القول بزيادة « لا » إزاءه ، واعتبارها حشواً لا معنى

لها ، أقول ان هذا القول يندو ، من « بُدُوُ الرأي المنهي عنه شرعاً » إذ لا تعمق فيه ولا اجتهاد ، بل تنقطع به موافقته للكلام أو مطابقته لمقتضى الحال الذي هو قوام البلاغة ، كما هو معلوم ، وليس من وظائف قواعد النحو الاخلال ببلاغة القرآن ، وأسرار بيانه ، بداهة ، بل هي خادمة لكل أولئك . كما أسلفنا . هذا ، وفي الآية الكريمة إيماء " إلى أنه لا ينبغي لأحد أن يزعم لنفسه - استكباراً وعلواً - خيرية " أو تفوقاً في أمر أو عنصر لم يكن له يد " في إيجاده ، وعلى هذا ، فلا تفضيل الا بما فضل الله تعالى به عباده ، من معايير الحق والعدل والتقوى ، وما تقضي به الحكمة الالهية العليا ، خَلْقاً وتديباً ، وان خفيت على الناس ، بل والعلماء ، في كثير من مواطنها .

فتلخص ، ان « الاجتهاد بالرأي » أمر " لا ندحة عنه في التفسير ، لما تستلزمه فطرية النظم القرآني ، وتَصَرُّفه في وجوه البلاغة والبيان ، وقد تجلّى في « مواقف » الامام الطبري التي لا تُحصى ، مما ضرب بنا له من أمثال تبدّت فيه « شخصيته » العلمية المستقلة الناقدة المحمّصة ، فلا وجه للقول بأنه اُخْلِصَ نفسه للتفسير بالمأثور المحض ، أو ظاهر اللغة ، وأغلب الظن أن الطبري ، متأثر - في ذلك - بامامه الشافعي ، حيث يقول في شأن الاجتهاد بالرأي ، من أنه أمر مفروض قد ابتلى الله تعالى عباده ، بطاعته فيه ، كسائر فرائض الدين ، فيما نصه : وابتلى طاعتهم في الاجتهاد ، كما ابتلى طاعتهم في غيره ، مما فرض عليهم « (١٢٦) » ، ولعل هذا يومئذ إلى السر في اصطفاء الامام لكلمة « التأويل » عنواناً لموسوعته ، دون كلمة « التفسير » .

على ان أحداً من المحققين ، من الأصوليين والفقهاء ، بل وعلماء البلاغة ، لم يقل باهمال أي " من « الدلالات العقلية » للنظم القرآني ، أيّا كان نوعها ، بما هو « وحدة كاملة » لفظاً ومعنى ، ودلالات " لا انفصال بينها ، استثماراً لكافة طاقات النص ، بل يجب الاستدلال بها جميعاً ، لكونها مقصودة " للمشرع عند المحققين من الأصوليين بالاتفاق ، فكانت حجة في الاستدلال كالدلالة « الوضعية » سواءً بسواء ، إذ " من المقرر - أصولياً - أن النص الدالّ على الملزوم ، دالّ على اللازم ، اتصافاً ، وسبيل الاستدلال بهذا الأخير . هو الاجتهاد بالرأي لا محالة ، والتأويل من أقوى صوره ، تعقلاً ونفاذاً ، وسداداً منطقياً .

د. محمد فتحي الدريني

رئيس قسم المقائيد والأديان
كلية الشريعة - جامعة دمشق

□ العواشي :

٨ - ص ٢٢ - تحقيق - د. محمد عمارة - ط - المؤسسة العربية - في الدراسات والنشر بيروت .

٩ - المرجع السابق .

١٠ - الموافقات - ج ٤ - ص ١٦٧ - للإمام الشاطبي .

١١ - الموافقات : ج ٣ ص ٤٢١ - للشاطبي .

١٢ - ارشاد الفحول - ص ١٧٧ - للشوكاني - المناهج الأصولية : ص ٢٠١ وما يليها - ط دار الرشيد - لكاتب البحث .

١٣ - الأنصاف/ ٦٨ .

١٤ - الزخرف/ ٨٣ .

١٥ - الموافقات : ج ٤ ص ٨٧ وما يليها .

١٦ - أصول الفقه الاسلامي - ص - للشيخ مصطفى شلبي .

١٧ - التحرير وشرح التيسير - ج ١ ص ٢١٠ - التوضيح مع التلويح - ج ١ ص ١٢٥ - لصدر الشريعة - والتفتنازي - كشف الاسرار على أصول فخر الاسلام - ج ١ ص ٥٨ وما يليها لمحمد العزيز البهاري - الاحكام في اصول الاحكام - ج ٣ ص ٧٢ وما يليها للأمني . بداية المجتهد - ج ١ ص ٢٨٨ - لابن رشد - كتاب الاموال - ص ٥٨ - لأبي حنيفة - ارشاد الفحول ص ١٧٧ للشوكاني .

١٨ - ومن المعلوم ، ان الامام الطبري - قد كان شافعيًا في بادئ امره ، بل ومن أئمة الشافعية في عصره ، ثم استقل بمذهب خاص به ، ولكنه اندثر ، ولم يصلنا ، الا بعض آرائه الفقهية المنقولة في فقه المذهب الاربعية والمنسوبة اليه - طبقات المفسرين - ص ٣ - للسيوطي طبقات الشافعية - ج ٢ ص ١٢٥ - ثم انه حاصر داود الظاهري ، وتأثر به ، ولكنه رأى ان اصول مذهبه لا تتسلف على مجابهة الحوادث المتجددة ، بل تنوع في مآزل فقهية يصعب التخلص منها ، ولعل هذا كان دافعا للطبري الى نقده ، وتأسيس مذهب فقهي مستقل عرف باسمه - الفهرست - ص ٢٢٧ - لابن النديم .

١ - اصول الفقه - ص ١٣٨ - للشيخ أبو زهرة - وراجع بحثنا مستفيضا في « التاويل » كتابنا المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع الاسلامي - ص ١٦٣ وما يليها - كتاب الغراج لأبي يوسف - ص ٢٣ - ص ٢٧ - معاضرات في اصول الفقه - ص ٢٦٣ - ٢٢٦ للشيخ مصطفى شلبي .

٢ - لمعنا في المقالين السابقين انه طبع بالمطبعة الاميرية في بولاق سنة ١٩٢٣ - وبهامشه تفسير النيسابوري - ثم طبع بمطبعة دار المعارف بمصر بتحقيق الأستاذ محمود محمد شاكر ١٣٧٤ هـ .

٣ - نقصد بالظاهر اللغوي ما هو اهم من الظاهر بحكم الوضع الاصلي ، او بحكم عرف الاستعمال - أما تعريف الظاهر لغة فهو الامر الواضح - تقول ظهر الامر اذا اتضح وانكشف ، وهو في اصطلاح المشرعة ، « سادل على معنى بالوضع الاصلي او العربي ، ويحتمل شيئا احتمالا مرجوحا » - الاحكام في اصول الاحكام - ج ٤ - للإمام الأميني .

٤ - يقول الامام الأميني : « واذا عرف معنى التاويل - وهو من صلب الاجتهاد بالرأي - فهو مقبول معمول به اذا تحقق بشروطه ، ولم يزل علماء الامصار في كل عصر من عهد الصعابة ، التي زمننا ، عاملين به من غير تكبر » - الاحكام - ج ٣ - ص ٧٥ ط دارالكتب العلمية بيروت .

٥ - تاريخ التشريع الاسلامي - ص - للفضري - وتاريخ الفقه الاسلامي - ص - للدكتور محمد يوسف موسى .

٦ - راجع في هذا المعنى - البرهان في علوم القرآن - ج ٢ - ص ١٤٩ - وما يليها - للزركشي - وفصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال - ص ٣٣ وما يليها - لابن رشد - واهياء علوم الدين - ج ١ - ص ٣١ - وص ١٢٩ - للقراني - ومفردات القرآن - ص ٣١ للراغب الاصفهاني - والاتقان في علوم القرآن - ج ٢ - ص ٢٢١ - والمستقصى - ج ١ - ص ٣٨٧ - مع فواتح الرحموت - للقراني - ارشاد الفحول - ص ١٧٧ - للشوكاني الاحكام - ج ٣ - ص ٧٥ - ط - دار الكتب العلمية بيروت .

٧ - جامع البيان - ج ٦ - ص ١٩٧ - ص ١٩٨ - تحقيق شاكر - ط - دار المعارف .

٣٥- الاتقان : ج ٢ ص ٢٢١ - للسيوطي - وانظر مفردات
غريب القرآن - مادة سر - للأصفهاني .

٣٦- جامع البيان في تاويل القرآن : ج ١ ص ١٩٦ - ١٩٧
تحقيق شاکر .

٣٧- المرجع السابق : ج ١ ص ١٩٦ - ١٩٧ .

٣٨- المستقصى : ج ١ ص ٣٨٧ - مع شرح فواتح الرحموت .
٤٠٣٩- مقدمة التفسير بهامش تنزيه القرآن عن المطامير -
ص ٤١٦ - ص ٤٢٢ - للراغب الأصفهاني المطبعة
الأزهرية .

٤١- جامع البيان : ج ٦ - ص ٢٠٤ - ص ٢٠٥ - للإمام
الطبري .

٤٢- آل عمران / ٧ .

٤٣- ج ٦ ص ٢٠٠ - فقرة أولى - أما التاويل بمعنى التصيير
فهو من معانيه اللغوية التي ساقها الإمام الطبري
نفسه ، فيما أشرنا آنفاً - وأما أنه من باب سياسة الأمر
في النص ، فهو ما أشار إليه الزمخشري في كتابه أساس
البلاغة على أنه معنى حقيقي للتاويل ص ٢٥ . وكذلك
الأصفهاني في كتابه « المفردات » ص ٣١ - والسيوطي -
في كتابه « الاتقان » ج ٢ - ص ٢٢١ وما يليها .

٤٤- الانصاف/ ٦٨ .

٤٥- الزحرف/ ٨٣ .

٤٦- المؤمنون/ ٧١ - وانظر في هذا المعنى فجر الاسلام -
الأستاذ أحمد أمين ص ٢٠٠ - ٢٠١ .

٤٧- البقرة/ ١٦٩ .

٤٨- تفسير الطبري - ج ٣ - ص ٢٠٣ .

٤٩- مناهل العرفان : ص ٥٦٠ - ص ٥٦٢ .

٥٠- الأعراف : ٣٣ .

٥١- ج ٦ ص ٢٠١ .

٥٢- الأسراء/ ٣٥ .

٥٣- تصوير دار المعرفة - بيروت - لبنان - عن طبع المطبعة
الأميرية - القاهرة .

٥٤- الأعراف/ ٥٣ .

١٩- لسان العرب - ج ١٣ - حرف اللام - فصل الهمزة -
ص ٣٤ - لابن منظور - طبع الدار المصرية للتأليف
والترجمة - المفردات في غريب القرآن - ص ٣١ - للراغب
الأصفهاني - مقدمة التفسير - مطبوع بهامش كتاب تنزيه
القرآن عن المطامير - ص ٤١٦ - ص ٤٢٢ - للراغب
الأصفهاني .

٢٠- لسان العرب - الجزء السابقة الإشارة إليه .

٢١- لسان العرب : ج ١٣ ص ٣٤ .

٢٢- المصباح المنير - الألف مع الواو - ج ١ - ص ٣٨ -
للبيهقي .

٢٣- أساس البلاغة - ص ٢٥ وما يليها - للزمخشري .

٢٤- المرجع السابق - وراجع تفسير الألوسي : ج ٨ ص ١٢
ص ١٣ - الطبعة الأميرية .

٢٥- القاموس المحيط - فصل الهمزة - باب اللام : ج ٣
ص ٣٣٠ - للفيروزآبادي - تصوير دار الفكر .

٢٦- ج ٢ ص ١١٠ فصل « الفاء » باب الراء .

٢٧- الأحكام في أصول الأحكام : ج ٣ ص ٧٤ - ص ٧٥ للآمدي .

٢٨- أساس البلاغة : ص ٢٥ - للزمخشري - ط - بيروت -
الاتقان - ج ٢ - ص ٢٢١ - ص ٢٢٢ - للسيوطي -
ومفردات - ص ٣١ - للأصفهاني .

٢٩- تفسير الألوسي : ج ٨ - ص ١٢ - ص ١٣ ط -
الأميرية .

٣٠- راجع كتابنا : « الفقه المقارن - بحث التاويل والتعليل -
وكتابنا في المناهج الأصولية في الاجتهاد بالرأي في التشريع
الإسلامي - ص ١٦٣ وما يليها .

٣١- المفردات في غريب القرآن ص ٣١ - ط دار المعرفة ،
بيروت .

٣٢- رسالة مطبوعة مع كتاب « تنزيه القرآن عن المطامير »
المطبعة الأزهرية - وراجع الاتقان : ج ٢ ص ٢٢١
وما يليها - للسيوطي .

٣٣- مقدمة التفسير : رسالة مطبوعة بهامش كتاب تنزيه
القرآن عن المطامير : ص ٤٢٢ - للراغب الأصفهاني .

٣٤- البرهان في علوم القرآن - ج ٢ ص ١٤٧ وما يليها -
للزركشي .



- ٥٥- راجع التعريف بالقرآن والحديث ص ١٥٦ ص ١٥٧ -
الطبعة الثانية - الكويت - ١٩٧٩ - للأستاذ محمد
الزفزاف .
- ٥٦- الأهراف/ ٥٣ .
- ٥٧- جامع البيان ج ١٢ ص ٤٧٩ .
- ٥٨- يونس/ ٣٩ .
- ٥٩- جامع البيان : ج ١٢ ص ٤٨١ .
- ٦٠-
- ٦١- الكهف/ ٨٢ - التعريف بالقرآن والحديث ص ١٥٦
وما يليها للزفزاف .
- ٦٢- البرهان في علوم القرآن : ج ٢ ص ١٤٧ وما يليها -
للزركشي - مجموعة الفتاوى : ج ١٣ ص ٢٩١ -
لابن تيمية .
- ٦٣- يوسف/ ٣٦ .
- ٦٤- يوسف/ ١٠٠ .
- ٦٥- ج ٢ ص ١٠٠ وما يليها .
- ٦٦- البرهان : ج ٢ ص ١٤٧ للزركشي - المفردات - باب
" أول " .
- ٦٧- الفرقان/ ٣٣ .
- ٦٨-
- ٦٩- مقدمة ابن خلدون - ص ٤٣٩ وما يليها - ط - دار احياء
التراث العربي - بيروت . وانظر في هذا المعنى -
دائرة المعارف الإسلامية ج ٥ - ص ٣٥٦ - ٣٥٧ -
دار المعرفة - بيروت . يقول ابن خلدون في ذلك ما نصه :
« ونقلت الآثار الواردة فيه فيما كتب ودون من المعلوم
والمعارف - من الصحابة والتابعين ، وانتهى ذلك الى
الطبري والنوافدي والثعالبي وأمثال ذلك من المفسرين
فكتبوا فيه ما شاء الله أن يكتبوه من الآثار » ص ٤٣٩ .
- ٧٠- تفسر الطبري - ج ١ - ص ١٩٦ - ١٩٧ .
- ٧١- البرهان في علوم القرآن - ج ٢ ص ١٦١ - للزركشي .
- ٧٢- المرجع السابق - ج ٢ ص ١٤٨ وما يليها .
- ٧٣- المرجع السابق : ج ٢ ص ١٦٠ - الأحكام في أصول
الأحكام - ج ٣ - ص ٧٥ وما يليها للأمني - مجموعة
فتاوى ابن تيمية - ج ١٣ - ص ٢٨٣ وما يليها .
- ٧٤- يقول ابن النديم : وله مذهب في الفقه اختاره لنفسه -
أي بعد أن كان شافعيا - الفهرست - ص ٣٢٧ - طبقات
المفسرين : ص ٣٠ .
- ٧٥- الرسالة - ص ٥١ - ص ٥٢ - تحقيق وشرح - أحمد
محمد شاكر - الطبعة الأولى - مصطفى الباجي الحلبي -
بمصر - ١٩٤٠ .
- ٧٦- المرجع السابق .
- ٧٧- البقرة/ ١٩١ .
- ٧٨- البرهان : ج ٢ ص ١٦٢ وما يليها - للزركشي .
- ٧٩- الاحياء : ج ١ ص ٣٦ وما يليها .
- ٨٠- فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال
ص ٣٤ - تحقيق - د. محمد عمارة - بيروت - ط - ثانية -
المؤسسة العربية للدراسات والنشر - بيروت .
- ٨١- الاحياء : ج ١ ص ٣٧ وما يليها - وص ١٢٩ وما يليها .
- ٨٢- راجع كتاب البرهان في علوم القرآن : ج ٢ ص ١٧٥
وما يليها للامام الزركشي .
- ٨٣- النساء/ ٨٣ .
- ٨٤- الأهراف/ ٤ .
- ٨٥- ج ١ ص ٣٧١ .
- ٨٦- والعطف تاويل .
- ٨٧- لولا ذلك أي تقدير شيء محذوف .
- ٨٨- راجع بحث « دلالة الافتضاء » في كتابنا : المناهج الأصولية
في الاجتهاد بالرأي في التشريع الاسلامي .
- ٨٩- فصل المقال فيما بين الحكمة والشرعة من الاتصال :
ص ٣٢ - تحقيق - د. محمد عمارة - المؤسسة العربية
العربية للدراسات والنشر - ط - ثانية - ١٩٨١ -
بيروت .
- ٩٠- الاحياء : ج ١ ص ٢٦١ - ط الباجي الحلبي - القاهرة
وراجع ايضا : ص ٣٧ و ص ١٢٩ .
- ٩١- النساء/ ٨٣ .
- ٩٢- البقرة/ ١٦٧ .
- ٩٣- ج ٢ ص ١٥ .

١١٥ - الكهف/ ٥٣ •

١١٦ - مشكلات القرآن الكريم ص ١٥ - منشورات دار مكتبة الحياة - بيروت •

١١٧ - المرجع السابق •

١١٨ - المرجع السابق •

١١٩ - راجع تفسير المنار : ج ١ - مقدمة التفسير - للشيخ محمد عبده •

١٢٠ - البرهان : ج ٢ ص ١٧٥ •

١٢١ - مشكلات القرآن الكريم ص ٥٥ للامام الشيخ محمد عبده •
١٢٢ -

١٢٣ - فصلت/ ١٧ •

١٢٤ - المرجع السابق •

١٢٥ -

١٢٦ - المرجع السابق ص ٥٥ ، البقرة/ ٤٦ •

١٢٧ -

١٢٨ - تفسير الطبري : ج ٢ ص ٢٢ - ٢٣ •

١٢٩ - الأعراف/ ١٢ •

١٣٠ - جامع البيان •

١٣١ - ص ٣٢٣ •

١٣٢ - المرجع السابق •

١٣٣ - المرجع السابق - ص ٣٢٦ •

١٣٤ - المرجع السابق - ص ٣٢١ •

١٣٥ - مشكلات القرآن الكريم - ص ٥٥ - للشيخ محمد عبده •

١٣٦ - الرسالة - ص ٢٢ - للامام الشافعي •

٩٤ - البقرة/ ٩٥ •

٩٥ - البقرة/ ١٩٥ •

٩٦ - ج ٣ - ص ٥٩٢ •

٩٧ - لأن لفظ « ما » في قوله « لما فيه هلاكنا » من الفساد العموم •

٩٨ - النساء/ ١١٠ •

٩٩ - الرسالة - ص ٥١ - ص ٥٢ - للامام الشافعي •

١٠٠ - النساء/ ٧٧ •

١٠١ - الكهف/ ١٢ •

١٠٢ - العنكبوت/ ٣ •

١٠٣ - التضمن هو « إيقاع لفظ موقع غيره ، لتضمنه معناه ، وهو نوع من المجاز » - أي من التاويل - راجع الاتقان - ج ٢ - ص ١١٦ للسيوطي •

١٠٤ - ج ٢ ص ١٦١ •

١٠٥ - المرجع السابق •

١٠٦ - الأنعام/ ١١٦ •

١٠٧ - يونس/ ٣٦ •

١٠٨ - الفتح/ ١٢ •

١٠٩ - العجرات/ ١٢ •

١١٠ - النجم/ ٢٣ •

١١١ - النجم/ ٢٨ •

١١٢ - البقرة/ ٢٣٠ •

١١٣ - الدلائل في أصلها ووضعها اللفظي ، الفلام ، ثم استعملت مجازاً في معنى المفاداة - تفسير الطبري : ج ٤ ص ٥٩٧ وما يليها •

١١٤ - البقرة/ ٤٥ - ٤٦ - والضمير في قوله تعالى : « أنها » أي الصلاة •

★ ★ ★

ثبت المصادر والمراجع

المصادر

- ١ - جامع البيان للإمام الطبري
- ٢ - الجامع لأحكام القرآن للقرطبي
- ٣ - الأحكام في أصول الأحكام للأسدي
- ٤ - الرسالة للشافعي
- ٥ - كشف الأسرار للإمام البيهقي
- ٦ - المستصفى للإمام الغزالي
- ٧ - المنقول للإمام الغزالي
- ٨ - أرشاد الفحول للشوكاني
- ٩ - الأحياء في علوم الدين للإمام الغزالي
- ١٠ - طبقات المفسرين للسيوطي
- ١١ - فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال لابن رشد
- ١٢ - الموافقات في أصول الشريعة للإمام الشافعي
- ١٣ - طبقات الشافعية للسبكي
- ١٤ - البرهان في علوم القرآن للزركشي
- ١٥ - الاتقان في علوم القرآن للسيوطي
- ١٦ - تنزيه القرآن عن المظان وبهامشه مقدمة التفسير للقاضي : عبد الجبار (للاصفهاني)
- ١٧ - طبقات المفسرين للسيوطي
- ١٨ - المقدمة ابن خلدون
- ١٩ - أصول الفقه للرخسي
- ٢٠ - التوضيح مع التلويح لصدر الشريعة
- ٢١ - قواعد الأحكام للإمام : العزيم عبد السلام

- ٢٢ - الفهرست لابن النديم
- ٢٣ - المفردات في غريب القرآن للأصفهاني
- ٢٤ - فتح الباري شرح صحيح البخاري للإمام ابن حجر
- ٢٥ - مجموعة الفتاوى للشيخ الإسلام ابن تيمية
- ٢٦ - اعلام الموقعين لابن قيم الجوزية

المراجع

- ١ - تفسير المنار للشيخ محمد عبيد
- ٢ - مناهل العرفان للزرقاني
- ٣ - مذاهب التفسير (للمستشرق جولد تسهر وترجمة الدكتور عبد العظيم النجار)
- ٤ - التفسير والمفسرون للشيخ الذهبي
- ٥ - الفقه المقارن للدكتور محمد فتحي الدبريني
- ٦ - تاريخ الفقه الإسلامي للدكتور محمد يوسف موسى
- ٧ - تاريخ الفقه الإسلامي للشيخ محمد السابيس
- ٨ - فجر الإسلام للأستاذ أحمد أمين
- ٩ - المناهج الأصولية د. محمد فتحي الدبريني
- ١٠ - دائرة المعارف الإسلامية ترجمة المجموعة

المراجع

- ١ - لسان العرب لابن منظور
- ٢ - البحر المحيط للمفرد زاهدي
- ٣ - أساس البلاغة للزمخشري
- ٤ - المصباح المنير للفيومي

السمع

للأبي عبد الرحمن السلمي



تحقيق: علي عقله عرسان

قال الشيخ أبو عبد الرحمن السلمي رحمه الله عليه : بلغني أكرمكم الله بمرضاته ، أن بعض أهل العلم بناحيثكم أنكر على أهل التحقيق في السماع وقال : ان أحسن ما فيه أن يعمده الانسان لهواً^(١) ثم يتوب عنه ، ولو راجع هذا القائل^(٢) عقله ونظر في سنن النبي وآثار الصعابة والأثمة بعدهم وسير الصالحين من الأئمة لعلم^(٣) خطأ ما أطلقه في هذا القول ، إذ السماع على ضروب ، والمستمعون على مراتب ، فسماع الموام على جد^(٤) اللهو طرب ومتابعة هوى النفس وهو مذموم ، وهو الذي تجب عنه التوبة ، وسماع المريدين والتابعين والزاهدين موعظة واتعاظ بما يستمعون من السماع ، وزجر وتنبيه وتصفية من الكدورات التي تعيت عليهم من بقايا المخالفات ، فحملهم السماع على الخوف والرجاء والاشفاق والزهد والصبر والرضا ، وليس لهم أن يذموا السماع وانما لهم أن يسمعوا في الوقت اذا رأوا في قلوبهم قسوة ومن أنفسهم فترة ، فترق بذلك قلوبهم وتنشط به الى الطاعة نفوسهم .

وسماع أهل الحقائق والمعارف هو استرواح لهم اذا اشتد عليهم أحوالهم وغلب عليهم أوقاتهم ، وخافوا العجز عن حمل ما يرد عليهم استروحوا^(٥) الى حال السماع فربما خفف عنهم ما هم فيه ، وربما زادهم وجداً ووجوداً ، فاذا خفف عنهم استروحوا وسكنوا ، واذا زادهم وجداً صاحوا وانزعجوا ، ولا يعرف ذلك

الا أهلها ومن بلغه الله مبلغهم وأتاح له مقامهم ومرتبهم ، لأن الله تعالى يقول :
 « أَنْزَلَ مِنَ السَّمَاءِ مَاءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةٌ بِقَدَرِهَا »^(٦) وقال عز وجل :
 « قَدْ عَلِمَ كُلُّ أُنَاسٍ مَشْرَبَهُمْ »^(٧) .

ولكل واحد من هذه المقامات شرح وبسط ذكرناه مشبعاً في (مسألة السماع) وسنذكرها هنا ما لا بد منه .

واعلموا - علمكم الله الخير - أن الشيء الواحد قد يكون زيادة لقوم ونقصاناً لآخرين ، كما قال الله تعالى : « هُوَ الَّذِي يُرِيكُمُ الْبَرْقَ خَوْفًا وَطَمَعًا »^(٨) والبرق واحد يطمع فيه قوم ويخاف منه قوم كما قيل في التفسير طمعا للمقيم وخوفاً للمسافر ، فالشيء الواحد أخبر الله تعالى عنه أنه يطمع^(٩) من وجه ويخيف من وجه . كذلك السماع إلى صوت واحد ، يتلهى به قوم ويتمتع به قوم ، وكذلك الشمس إذا طلعت على النبات أحرقت بعضه بحرهما وزينت^(١٠) بعضه^(١١) والشمس واحدة وحرها واحد، لكنها تؤثر في كل شيء على ما يليق بها من حاله وصفته ، كذلك السماع إذا ورد على الأبرار ربما ترد^(١٢) نفوساً إلى حظوظها من متابعة هواها ، ورجوعها إلى ما يليق بطبائعها .

وربما تحمل نفوساً على الاتعاض به ورؤية الزيادة فيه ، وربما يغني نفوساً عن حظوظها ويردها إلى حظ^(١٣) الحق فيها ، لأن السماع شيء واحد ، والتلوين في المستمعين . كما سمعت محمد ابن الحسن المغربي^(١٤) يقول : « سمعت جعفر الخلدی^(١٥) يقول : سمعت الجنيد^(١٦) يقول : السماع من حيث المستمع وذاك أن أجل ما سمع المستمع القرآن لأنه شفاء ورحمة وهدي وبيان ، وأدون ما يسمعه الشعر ، فقد يكون سماع القرآن عصى على مستمعيه وإن كان هو شفاء ورحمة ويكون الشعر حكمة في قلب مستمعيه وإن هو الغوى^(١٧) في نفسه ، ألا ترى الله تعالى يقول : « وَالَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ فِي آذَانِهِمْ وَقُفْرًا وَهُوَ عَلَيْهِمْ عَمًى »^(١٨) وقال النبي ﷺ : « أَنْ مِّنَ الشَّعْرِ حِكْمَةٌ »^(١٩) فعلمت بهذا صحة ما قاله الجنيد .

وان المتحقق في السماع يسمع من الباطل حقاً ، وغير المتحقق فيه يسمع من الحق باطلاً كما ذكر عن بعض السلف أنه سمع قائلاً يقول : « يَا سَمْتَرَى الْبَرِي » فنشئ عليه فقيل له في ذلك فقال كنت حاضر القلب فسمعت كأنه يقول : « الساعاة ترى بري » . وانما يطلق السماع أو يباح

لأهله ولمن أدب ظاهره قبل ذلك بالرياضيات^(٢٠) والمجاهدات وباطنه بالمراعاة ، وعمر أوقاته بالتأدب بأداب السنن ، ولم يبق له في نفسه حظ ولا عليه مطالبة من الكون وما فيه كما سمعت جدي أبا عمرو اسماعيل بن نجيد^(٢١) رحمة الله عليه يقول : « انما يحل السماع لمن كان قلبه حياً ونفسه ميتاً^(٢٢) فأما من كان قلبه ميتاً^(٢٣) ونفسه حياً^(٢٤) فلا يحل له السماع » . وسمعت أبا عثمان المغربي^(٢٥) يقول : « لا يحل السماع والخلوة الا لعالم رباني » . وسألت الامام أبا سهل محمد بن سليمان^(٢٦) رضي الله عنه عن السماع فقال : « يستحب ذلك لأهل الحقائق ، ويباح ذلك لأهل الورع والنسك ، ويكره ذلك لمن سمعه تطرباً » . وأصل هذا كله قول الله تعالى : « إِنَّ فِي ذَلِكَ لَذِكْرٍ لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ »^(٢٧) ، فحقيقة القلب لمن لا نفس له مخالفة له في أحواله ، وحقيقة القاء السمع لمن أصم نفسه عن جميع المخالفات فاستمع^(٢٨) السماع سمع بحق عن حق كحال^(٢٩) الشاهد ممن سمع من الخائفين آية من كتاب الله أو بيت شعر فرعجه ولم يؤثر في غيره من الحاضرين والمستمعين . والصوت واحد والقوم حضور ولكن انما أزعجه زيادة حال كامن فيه فقداه الآخرون كما قال الصديق الأكبر رضي الله عنه لو فد اليمن مما أخبرناه عبد الله بن محمد بن علي^(٣٠) قال : يا محمد بن اسحاق الشافعي^(٣١) ، قال محمد بن الحرب^(٣٢) قال : نا يعقوب بن اسحق الحضرمي^(٣٣) قال : (نا) شعبة^(٣٤) ، قال جدي أبو عمرو^(٣٥) : قال : قدم ناس من اليمن على أبي بكر الصديق رضي الله عنه فقال : اقرؤوا عليهم القرآن ، فجعلوا يقرؤون عليهم القرآن وهم يبكون ، فقال أبو بكر : هكذا لنا حتى حيت القلوب ، ولم يكن ما أخبر الصديق عن نفسه قسوة قلبه ، وان كان أخرجه بلفظ القسوة موهباً لنفسه ومصرفاً لحاله ، وانما ذلك حال تمكين واستقامة لأنه كان أعلى منهم حالاً ووقتاً ، والقوم أثر فيهم السماع لضعف أحوالهم عن حمل موارد السماع فهم كانوا المرادين والصديق كان مراداً ، وكل انسان يؤثر فيه السماع بقدر حاله ووقته ومعرفته ومحبتة وشوقه والسن ألم تسمع ما قاله كثير عزة^(٣٦) في شعره :

لو يسمعون كما سمعت حديثها خروا لعزة ركعاً وسجوداً

فقال : « لو يسمعون^(٣٧) كما سمعت » أي لو كان لهم بها من الوجد مالي

لسمعوا مثل سماعي ولوجدوا بها وجدي، ولو سمعوا كذلك خروا لعزة ركعاً وسجوداً • ولما اختص هو منها بحال اختص بسماع : كذلك من كان له مع الله حال يسمع من السماع خلاف ما يسمع الفارغ اللاهي •

والمستمعون على ضروب : مستمع يسمع بحظه وظنه^(٢٨) ومستمع يسمع بحاله ووقته ، ومستمع يسمع بوجده ووجوده وتواجده ، ومستمع يسمع له ، ومستمع يسمع منه ، على اختلاف الأحوال والفوائد والرواية • والله يختص برحمته من يشاء •

ثم مع هذا محال أن يقال : أباح النبي ﷺ اللهو والباطل بعد أن قال النبي ﷺ « كل لهو الدنيا باطل الا ١٠٠ »^(٢٩) الحديث ، ومحال أن يقال انه سمع لهواً أو أمر باتخاذ اللهو • وقد جاء في الأثر الصحيح عن النبي ﷺ اباحة سماع الشعر والفناء وليس ذلك عندي^(٣٠) والله أعلم ، لأنه علم أن في أمته من يسمع منه حكمة ويكون له في ذلك السماع زيادة برهان ، فمن ذلك ما حدثناه محمد بن يعقوب الأصم^(٣١) قال : نا محمد بن عوف الطائي^(٣٢) قال ، نا أبو المغيرة^(٣٣) عن الأوزاعي^(٣٤) عن الزهري^(٣٥) عن عروة^(٣٦) وأخبرنا أبو عمرو بن مطر^(٣٧) واللفظ له قال ، نا العباب بن محمد التستري^(٣٨) قال : نا أبو الأشعث^(٣٩) قال : نا محمد بن بكر البرساني^(٤٠) قال : نا شعبة^(٤١) عن هشام بن عروة^(٤٢) عن أبيه عن عائشة أن أبا بكر الصديق رضي الله عنه دخل عليها وعندها رسول الله ﷺ في يوم فطر أو أضحى ، وعندها قينتان تغنيان مما تقاذفت به الأنصار يوم بعاث فقال أبو بكر : مزار الشيطان - مرتين - في بيت رسول الله ﷺ فقال النبي ﷺ : « دعنا يا أبا بكر فان لكل قوم عيداً وعيدنا هذا اليوم »^(٤٣) وهذا حديث صحيح عن النبي ﷺ ، ونهيه أبا بكر عن زجرهن دليل على إباحته ذلك

ومن ذلك أيضاً ما حدثناه محمد بن محمد بن يعقوب الحافظ^(٤٤) قال : نا محمد بن عبد الله بن يوسف الهروي^(٤٥) قال : نا سميد بن محمد بن رزيق الرسمني^(٤٦) قال : نا الاويسى عبدالمزيز^(٤٧) قال : نا ابراهيم بن سعد^(٤٨) عن محمد بن اسحاق^(٤٩) عن عثمان بن عروة^(٥٠) عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت : دخل علي رسول الله ﷺ في أيام التشريق^(٥١) وعندي جاريتان لعبد الله ابن سلام^(٥٢) تضربان بدفين لهما وتغنيان^(٥٣) فلما دخل رسول الله ﷺ أمسكتا



فتنحى رسول الله ﷺ الى سرير في البيت فاضطجع وسجى^(٦٤) بثوبه فقلت :
ليعلن اليوم الغناء أو ليحرمه ، قالت : فأشرت اليهما أن خذا ، فأخذتا ،
فوالله ما لبثنا أن دخل أبو بكر وهو يقول: أمزير الشيطان في بيت رسول الله ﷺ ؟
فكشف رسول الله ﷺ رأسه وقال : « يا أبا بكر لكل قوم عيد وهذه أيام عيدنا »^(٦٥) .
وهذا صحيح المخرج ، وفي قول عائشة : ليعلن اليوم الغناء أو ليحرمه ، وترك
النبي ﷺ نهيهما عن ضرب الدف والغناء دليل واضح على تحليله وإباحته .

ومن ذلك أيضاً ما أخبرناه أحمد بن علي بن الحسن الرازي^(٦٦) قال : نا
محمد بن يوسف الكديمي^(٦٧) قال : نا محمد بن عبيد العتبي^(٦٨) قال : نا أبي
عن المسيب بن شريك^(٦٩) عن عبد الله بن عبد الوهاب بن عبيد الله بن أبي بكر^(٧٠)
عن أبيه عن أبي بكر^(٧١) قال : دخلت على رسول الله ﷺ وعنده أعرابي ينشد
الشعر فقلت : يا رسول الله أقرآن ؟

فقال : « يا أبا بكر في هذا مرة وفي هذا مرة » . وفي هذا دليل واضح على
إباحة سماع الشعر .

ومن ذلك ما أخبرناه محمد بن داود^(٧٢) قال : نا سفيان^(٧٣) عن إبراهيم
ابن ميسرة^(٧٤) عن عمرو بن الشريد^(٧٥) عن أبيه قال : أردفتي رسول الله ﷺ
فقال لي :

« هل معك من شعر أمية بن أبي الصلت^(٧٦) قلت : نعم ، قال : هـ
فأنشدته فلم يزل يقول ، هـ حتى أنشدته مائة بيت »^(٧٧) . وفي هذا الحديث دليل
على إباحة اختيار المستمع والاقتراح على القوال والاقتضاء منه الى أن يقضي
ذلك وطره .

ومن ذلك ما وجدت في كتاب جدي نجيد بن يوسف السلمي بخطه أن عمر بن
عبد الله بن رزين^(٧٨) جدهم قال : نا محمد بن اسحاق عن محمد بن إبراهيم^(٧٩)
عن اسحاق بن سهل بن أبي حثمة^(٨٠) عن ابن عمر^(٨١) عن عائشة رضي الله عنها
قالت : كانت عندي جارية من الأنصار في حجري فزوجتها ، فدخل رسول الله ﷺ
فلم يسمع غناء فقال : « يا عائشة ألا تنفون عليها فان هذا الحي من الأنصار

يحبون الفناء» (٨٢) وفي هذا الحديث دليل واضح على اباحة السماع (٨٢) م لقول النبي ﷺ : « ألا تغنون عليها » ، وهذا حديث لها على ذلك .

وقد استقصيت في هذا الباب في مسألة السماع وأخرجت نيفاً وثلاثين حديثاً مسنداً عن النبي ﷺ في اباحة سماع الشعر والفناء ، وذكرت في هذه الفصول منها ما فيه كفاية لمن نظر إليه بعين الحق ، ثم بعد هذا فقد علم الكل صلابة أمر المؤمنين عمر بن الخطاب رضي الله عنه وقلة اغضائه على باطل ، وهو مع هذا كله أمر رباح بن المغترف (٨٤) أن يغني له ولأصحابه مما أخبرنا عنه أبو الحسن محمد بن محمد بن يعقوب الحافظ قال : نا عبد الله بن عتاب الزفتي (٨٥) قال ، نا هشام بن عمار (٨٦) قال سعيد بن يحيى (٨٧) قال : ، نا محمد بن عمرو (٨٨) .

عن يحيى بن عبد الرحمن (٨٩) قال : خرجنا مع عمر بن الخطاب في الحج الأكبر حتى إذا كنا بالروحاء (٩٠) كلم القوم رباح بن المغترف وكان حسن الصوت بفناء الأعراب فقالوا : أسمعنا وقصر عنا الطريق . فقال : اني أفرق من عمر ، فكلم القوم عمر انا كلمنا رباحاً ليسمعنا ويقصر عنا المسير فأبى الا أن تأذن له : فقال : يا رباح أسمعهم وقصر عنهم المسير فإذا أسحرت فارفع ، وخذ لهم في شمر ضرار بن الخطاب (٩١) فرفع عقيرته يتغني وهم محرمون .

ثم بعد هذا قد أباحه الأئمة وصدر (٩٢) الأمة وعلماءها فمن ذلك ما أخبرنا محمد بن جعفر بن محمد بن مطر (٩٣) قال : نا محمد بن أحمد بن الحسن بن سلامة الدينوري (٩٤) قال : نا أحمد بن منصور الرمادي (٩٥) قال يحيى بن بكير (٩٦) قال : أخبرني عبد الرحمن بن الغنم (٩٧) قال : أتينا معاوية بن صالح (٩٨) لنسأله فسمعنا صوت القيان من منزله . والفناء قال فقلنا له ، فقال : جوار اشتريتهن لعبد الرحمن بن معاوية (٩٩) أعلمهن . ومنه (١٠٠) ما أخبر به شافع بن محمد بن أبي عوانة (١٠١) قال : نا جدي أبو عوانة (١٠٢) قال : نا محمد بن سليمان البصري (١٠٣) قال : نا ابراهيم بن حميد (١٠٤) عن جرير (١٠٥) عن مغيرة (١٠٦) قال : كان المنهال بن عمر (١٠٧) حسن الصوت وكان له لحن يقال له وزن سبعة .

وأخبرنا محمد بن العباس الضبي (١٠٨) قال : نا أحمد بن محمد بن ياسين (١٠٩) قال : نا أحمد بن محمد بن الحسين بن أبي حمزة (١١٠) قال : نا جعفر الطيالسي (١١١) قال : نا يحيى بن معين (١١٢) قال : نا الفضل بن حبيب

السراج (١١٣) قال : نا يحيى بن اسماعيل بن سالم (١١٤) قال : قدم لحارثة (١١٥) من هراة صناجة وكان يزور أبي ، فدعاجاريتها وكانت تصنّج وتغني ، ومع الشعبي (١١٦) قضيب ، فجعل يقول ممها ويضرب به ويقول : (شعر) :

وشاهدنا الحلبي والياسمي من والمسمعات بأصواتها

فقال أبي : هل ترى بهذا بأساً ؟ قال الشعبي : اطلع ابن عمر على قوم عندهم غناء فسألوه عن ذلك فقال : لا بأس به ما لم يكن معه شراب وألا خمر فيه .

وسمعت الامام أبا سهل محمد بن سليمان (١١٧) يقول سمعت أبا محمد الدرستوي (١١٨) يقول بلغني عن مصعب بن عبد الله الزبيري (١١٩) قال : حضرت مجلس مالك بن أنس (١٢٠) وسأله مصعب عن السماع فقال مالك : أدركت أهل العلم ببلدنا هذه لا ينكرون ذلك ولا يقعدون عنه ، وما قعد عنه ولا أنكره إلا غبي أو جاهل أو ناسك عسراقي غليظ الطبع .

وسمعت الامام أبا سهل يقول : سمعنا أبا محمد الدرستوي يقوله ، ويذكر مصعب الزبيري قال : بلغني أن مالك بن أنس سمع رجلاً في الأجرة وهو يفتني ويقول : (شعر) .

ما بال قومك يا رباب خزرا كأنهم غضاب

فقال له مالك لقد أسأت الأداء ومنعت القائلة قال : فسأله الرجل عن طريقته فقال : تريد أن تقول أخذتها عن مالك بن أنس ، وقعد وعلمه وقال : لولا الشغل بالفقه لأسمعتكم منه علماً .

وسمعت عبد الله بن محمد بن علي (١٢١) يقول : سمعت محمد بن اسحاق بن خزيمة (١٢٢) يقول : سمعت يونس بن عبد الأعلى (١٢٣) يقول : سألت الشافعي عن اباحة أهل المدينة السماع فقال الشافعي : ولا أعلم أحداً من علماء الحجاز كره السماع إلا ما كان منه في الأوصاف ،

فأما الحداء وذكر الأطلال والمرابع وتحسين الأصوات بالحن الشمر فباح . فهذا طرف مما قاله الأئمة فيه بعد أن استقصيت ذلك في مسألة السماع . وفي هذا كفاية في هذا الموضع ، ثم تذكر بعد هذا ما قال فيه أئمة المارفين المتحققين

والعارفين بموارد الأمور ومصادرها فمن ذلك ما سمعت عبد الواحد بن بكر (١٢٤) يقول : سمعت محمد بن أحمد الزبيري (١٢٥) يقول : السماع حقائق بين الله تعالى وبين العبد ، فإذا ورد في السماع وارد شاكل حاله تحركت الحقائق التي بينه وبين الله ، فأوردت مع تحريكها الوجود ، وهو ذوق القلب من ذلك النوع الذي العبد مراد به ومخصوص .

سمعت الامام أبا سهل محمد بن سليمان رحمه الله وسئل عن السماع فقال : المستمع بين استتار وتجل ، فالاستتار يورث التلهيب ، والتجلي يورث التبريد ، والاستتار يتولد منه حركات المريدين وهو محل الضعف والمجز ، والتجلي يتولد منه سكون الواصلين هو محل الاستقامة والتمكين ، فكذلك محل الحضرة ليس فيها (١٢٦) الا الذبول تحت موارد الهية . قال الله تعالى : « فَلَمَّا حَضَرُوهُ قَالُوا أَنْصَتُوا » (١٢٧) .

وسمعت عبد الواحد بن علي (١٢٨) يقول : في السماع مناظر وأخطار .

لا يحوزها الا العلماء الربانيون الفانون عن نفوسهم وحظوظهم الراسخون في علم الغيوب ، المشاهدون حقائق الأقدار بمجاريها على الأكوان لها وعليها فناء وبقاء وقبضاً وبسطاً وجمعاً وتفرقة .

سمعت أبا علي بكر محمد بن عبد الله الرازي (١٢٩) يقول : سمعت أبا محمد الجريري (١٣٠) يقول : سمعت الجنيد يقول : السماع بيان للمسلم وكشف للمؤمن ، وتلويح للمتيقن ، ونزعة للعارف ، وكل له مكانة .

سمعت أبا عثمان الحيري (١٣١) يقول : اذا تحقق العبد بالله غار عليه الحق فلا يسمع الا منه ، وأسقط عنه بآل الفصل غيم الوصل وان كان لا وصل ولا فصل في الحقيقة .

فهذه أطراف مما قالت الحكماء فيه من وصف السماع والمستمع : وسنذكر بعد هذا ما السماع وما يجب على المستمع من آدابه .

فمن ذلك ما قيل : ان السماع تجرع الأسرار الصافية لما يرد عليها من فوائد الحق وزوائده .

وقيل : السماع تجارب المريدين ، وبيان المتحققين ، وتهيج شوق المحبين ،
وتسلية أفئدة الصادقين ، وهتك أستار المبطلين .

وقيل : السماع ميزان الرجال ومرآة الأبطال .

وقيل : السماع ما تقهرك بدايته لا ما تريغه على نفسك بالعلل .

وقيل : السماع تطلب مفقود أو تحقق موجود .

وقيل : ما سمعت فهو منة وما أسمعت فهو بركة .

ومن آداب السماع ألا يعتمد على السماع الا مع أهله ومن يكون لك زيادة
في مجالسته ، وترك الانكار على من تحرك في المجلس أو تواجد - عرفت مقصوده
في حركته ووجوده أم لا - ، وترك الاقتراح على القوال ، وترك التقليد في السماع ،
وأكيس المستمعين من ميز بين وجوده ووجوده وتواجد ، ولا يجري فيه مجرى
العادات والعلب . ومن العارفين بالسماع من قدم حال من يؤثر فيه السماع
ويحركه ، ومنهم من قدم حال الساكنين والمتمكنين ، ومنهم من قال : ان من
الواردات ما يوجب السكون فالسكون فيه أفضل ومنها ما يوجب الحركة فالحركة
فيه أتم ، ومنهم من قدم صاحب المكان على المتمكن ، ومنهم من قدم المتمكن على
صاحب المكان . ولكل واحدة من هذه العبارات شرح يطول ذكره بيناه في كتاب
(شرح الأحوال) . وقد ذكرت في هذه الفصول ما فيه غنية للناظر اذا ساعده
التوفيق وكرمه الحق والتحقيق والله تعالى ولي بلوغنا الى محل المتحققين في
الأحوال بمنة وسعة رحمته . ن (أمين) (١٢٢) .

آخر جزو السماع ، وقد تم بحمد الله ومنه وحسن توفيقه وفرغ منه وقت
الضحى يوم الاثنين الخامس من جمادى الأولى من سنة ثلاث وستين وخمسمائة .

كتبه محمد بن أبي المحاسن بن أبي الفتح بن أبي شجاع الكرمانى المكتنى
بأبي الملا .

الحمد لله رب العالمين وصلواته على نبيه محمد وآله أجمعين .

□ العواشي :

- ١ - في الأصل : « لهو » .
- ٢ - اعتمد الناسخ تليين الهمزة دون تحقيقها حيث تقرره قواعد التليين ، وقد اعتمدنا في رسمنا تحقيق الهمزة حيث ترد في هذا النص جريا على قواعد التحقيق الدارجة في أيامنا ، وسوف لا نشع الى ما يرد من ذلك في هذا النص .
- ٣ - في الأصل : « العلم » ولا يقوم المعنى .
- ٤ - كذا الأصل بأعجام الجيم ، وجد الأمر : حقيقته وصريحه (اللسان : ١١٣/٣) ولعلها يا لعملة ، ويكون معناها التعريف والتعديد .
- ٥ - الأصل : استروخوا « بأعجام الغاء » .
- ٦ - سورة الرعد ، الآية : ١٧ .
- ٧ - البقرة ، الآية : ٦٠ والاعراف ، الآية : ١٦٠ .
- ٨ - الآية : ١٢ من سورة الرعد .
- ٩ - في الأصل : « يطمع من خوف وجه » ولعلها ظفرة قلم .
- ١٠ - لعلها أيضا : « ربت » من « رب » : أي اصلىح ، أو (ربيت) : تمهدت واصلحت .
- ١١ - الأصل : « بعضها » سهو .
- ١٢ - الأصل : « تود » ولا يقوم بها المعنى .
- ١٣ - الحظر : حظار ، وهو ما يعمل للابل من شجر ليقطعها البرد ، وكذلك كل ما حال بينك وبين شيء فهو حظار . والجمع حظر ، ككتاب وكتب ، وقد تفتح الحاء في المفرد .
- ١٤ - هو محمد بن الحسن بن سعيد بن الخشاب ، أبو المباس المغمسي الصوفي ، صاحب حكايات ، نزل بنيسابور وحج الى مكة وتوفي فيها عام ٣٦١ للهجرة . (طبقات الصوفية للسلمي ص : ٢٩ العاشية) .
- ١٥ - في الأصل : « الفالدي » تصحيف صوابه ما ألتناه من طبقات السلمي وفيه باختصار : « هو جعفر بن محمد بن نصير ، أبو محمد ، الفواص ، بغدادى المنشأ والمولد ، صاحب الجنييد والنوري وسمتون والجريري من المتصوفة ، وكان المرجع اليه في علوم القوم وكتبهم وحكاياتهم وسيرهم . توفي صمام ٣٤٨ للهجرة في بغداد وقبره بالشونيزية » (طبقات السلمي ص : ٤٤) .
- ١٦ - الجنييد بن محمد ، أبو القاسم ، الغزاز ، أصله من نهاوند ، ومولده ومنشؤه في العراق . من ألعة الصوفية توفي عام ٢٧٩ للهجرة ودفن بالشونيزية في بغداد (وفيات الاميان - ابن خلكان - والوالي بالوفيات - الصلاح الصفدي - وطبقات السلمي) .
- ١٧ - كذا الأصل ، درسها فيه : « الفوا » ولعلها : « وان كان هو لفوا في نفسه » .
- ١٨ - فصلت ، الآية : ٤٤ .
- ١٩ - أخرجه البغاري : أدب : ٩٠ ، وسنن أبي داود : أدب : ٨٧ ، والترمذي : أدب : ٦٩ ، وابن ماجه : أدب : ٤١ .
- ٢٠ - الأصل : « بالدنيا ضائق » تصحيف .
- ٢١ - هو اسماعيل بن نجيب السلمي ، أبو عمرو ، جد أبي عبد الرحمن السلمي لأمه ، وكان من شيوخه ، صعب أبا عثمان العمري ، ولقي الجنييد ، سمع الحديث ورواه ، توفي عام ٣٦٦ للهجرة . (طبقات الشعراني : ١٠٣/١) .
- ٢٢ - كذا الأصل ، ولعله يريد بالنفس : الجسد والشخص ، فذكر . وفي رسالة التشيعي ج : ٤ ص ١٣٢ من حاشية مصطفى العروسي : « وقيل لا يصلح السماع الا لمن كانت له نفس ميتة وقلب حي ، فلفسه ذهبت بسيوف المجاهدة وقلبه حي بنور الموافقة » .
- ٢٣ - في الأصل : « ميت » .
- ٢٤ - الأصل : « حي » .
- ٢٥ - هو سعيد بن سلام أو سالم أو سلما الصوفي ، من ناحية القروان ، صعب أبا علي بن الكاتب والزجاجي ، توفي عام ٣٧٣ للهجرة (النوالي : ١٥/٦ ص ٢٢٥ ، وفترات الذهب : ٨/٣) .
- ٢٦ - محمد بن سليمان بن محمد بن هارون العلني - من بني حنيقة - أبو سهل ، الصملوكي ، فقيه شافعي ، من العلماء بالأدب والفلسف ، ولد بأصبهان عام ٢٩٩ هـ وتوفي بنيسابور سنة ٣٦٩ هـ (اعلام الزركلي) .
- ٢٧ - سورة (ق) الآية : ٣٧ .
- ٢٨ - الأصل : « فاسمع » ولعله تصحيف .
- ٢٩ - الأصل : « كما الشاهد » .

٤١- هو محمد بن يعقوب بن يوسف بن معقل بن سنان أبو العباس الأموي مولاهم النيسابوري الأصم حدث في الإسلام ستاً وسبعين سنة ولم يختلف في صدقه وصحة سماعته . توفي في شهر ربيع الآخر سنة ست وأربعين وثلاث مئة . « عن الوالي للصنفي ٥/٦ ص ٢٢٣ »

٤٢- في الأصل : محمود . ولعله سهو ، وهو محمد بن عوف ابن سفيان أبو جعفر الطائي العاقل محدث حمص روى عن أبي المغيرة عبد القدوس وسمع محمد بن يوسف الغريابي وطبقته وكان من أئمة الحديث توفي سنة ٢٢٢ . تهذيب الكمال في أسماء الرجال ج ٣ ص ١٢٥ . وشذرات الذهب ج ٢ ص ١٦٣ .

٤٣- أبو المغيرة في كتب رجال الحديث أكثر من عشرة أشخاص كانهم أبو المغيرة والمقصود هنا عبد القدوس ابن الحجاج الفولاني أبو المغيرة الحمصي روى عن موير بن عثمان وصفوان بن عمر والمسعودي وعبد الله بن سالم الأشعري والأوزاعي وعنه البخاري . قال العجلي والدارقطني : ثقة . وقال النسائي : ليس به بأس . قال البخاري : مات سنة ٢١٢ وصلى عليه أحمد بن حنبل . تهذيب التهذيب ج ٦ ص ٣٦٠ وشذرات الذهب ج ٢ ص ٢٨ .

٤٤- هو أبو عمرو عبد الرحمن بن عمرو بن يعمر الأوزاعي امام أهل الشام كان يسكن بيروت ولد في بعلبك سنة ٨٨ هـ ونشأ بالبقيع وتوفي عام ١٥٧ هـ في بيروت . انظر وفيات الأعيان ج ٣ ص ١٢٢ .

٤٥- هو أبو بكر محمد بن مسلم بن عبيد الله بن شهاب بن عبيد الله « بن العارث بن زهرة الزهري أحد الفقهاء والمحدثين والأعلام الثابتين بالمدينة » توفي في ١٧ رمضان سنة ١٢٤ هـ عن ٧٣ سنة دفن بقرية نغف من أعمال الحجاز وفيات الأعيان ج ٤ ص ١٧٧ .

٤٦- هو أبو عبد الله عروة بن الزبير بن العوام أحد الفقهاء السبعة بالمدينة وروى عنه ابن شهاب الزهري . ولد عام ٢٢ هـ وتوفي في قرية فرع من ناحية الرابذة سنة ٩٤ هـ . انظر وفيات الأعيان ج ٣ ص ٢٥٥-٢٥٨ .

٤٧- أبو عمرو محمد بن جعفر بن محمد بن مطر النيسابوري شيخ السنة روى عن أبي عمر أحمد بن المبارك ، ومحمد ابن أيوب الرازي وطبقتهما توفي له ٩٥ سنة في عام ٣٦٠ شذرات الذهب ج ٣ ص ٣١ .

٤٨- الحباب بن محمد التستري أبو علي روى عنه الطبراني - الاكمال ج ٢ ص ١٤٢ .

٣٠- أبو محمد عبد الله علي النخعي ، الثقة العجة ، سمع عمر بن لبابة ، وأسلم بن عبد العزيز وطبقتهما ، ومنه جماعة من الأقران ، توفي عام ٣٧٨ للهجرة (الشذرات : ٩٤/٣) .

٣١- هو أبو العباس السراج النيسابوري ، محمد بن اسحاق بن إبراهيم ابن عبيد الله ، مولى ثقيف ، ولد عام ٢١٨ هـ ، روى عنه البخاري ومسلم وغيرهما واتفقوا على صدقه ، توفي عام ٣١٢ للهجرة . (الوالي للصنفي : ١٨٧/٢/٦) .

٣٢- محمد بن حرب بن خريبان الواسطي ، أبو عبيد الله ، النشائي وقيل النشاستجي ، روى عنه البخاري ومسلم وأبو داود ، وقال أبو حاتم : صدوق ، توفي سنة ٢٥٥ هـ (الوالي : ٣٢٨/٢/٦) .

٣٣- القرية المشهور توفي بالبصرة عام ٢٠٥ للهجرة (غاية النهاية : ٣٨٦/٢ ، ومعجم الأدباء ٣٢٠/٢) .

٣٤- هو شعبة بن الحجاج بن الورد مولى الأشاعر/أبو بسطام من اعلام الرواة واسطي الأصل بصرى الدار توفي بالبصرة عام/١٦٠ هـ . (تاريخ بغداد : ٢٥٥/٩ وانظر الزركلي) .

٣٥- هو جد أبي عبد الرحمن السلمي ، انظر فيما سبق .

٣٦- هو كثير بن عبد الرحمن بن الأسود بن عامر الغزاهي أبو صخر شاعر متيم مشهور من أهل المدينة وقصد توفي بها عام ١٠٥ هـ . (الأغانى : ٢٥/٨ ، وطبقات ابن سلام : ١٢١ وسير اعلام النبلاء ، للذهبي ، تعقيق شعيب الأرنؤوط : ج ٥ ص : ١٥٢) . والبيت هو السادس من مقطعة في ديوانه ص ٤٤٢-٤٤٤ ، صنعة الدكتور احسان عباس - بيروت - دار الثقافة .

٣٧- الأصل : « تسمون » تصحيف .

٣٨- أصل الكلمة غير واضح تماماً ولعل ما أثبتته هو الأقرب لحسن قراءتها .

٣٩- الحديث غير تام في الأصل ، وبعد « الا » منه كلمة غير بينة . وجاء نص الحديث في سنن الدارمي : ٢٠٥/٢ : « كل شيء ، يلهو به الرجل باطل الا رمي الرجل بقوسه وتاديبه فرسه وملاعبة اهله فانهم من الحق » . ونحوه في مسند الامام أحمد : ١٤٤/٤ وسنن الترمذي : ٧/٣ .

وفي العقد لابن عبد ربه : ١٨٩/١ : « كل لهو المؤمن باطل الا في ثلاث » واكمل الحديث .

٤٠- الكلمة غير بينة في الأصل .

٥٩- هو محمد بن اسحاق المحدث الثقة وصاحب المسالي
والسيرة توفي ببغداد عام ١٥١ هـ انظر (وفيات الاميان
ج ٤ ص ٢٧٩ .

٦٠- عثمان بن عروة بن الزبير بن العوام الاسدي المدني روى
عن ابيه وقد روى عنه اخوه هشام بن عروة ومحمد بن
اسحاق .

٦١- ايام التشريق : ثلاثة ايام بعد يوم النحر ، لان نعم
الاضاحي يشرق فيها للشمس أي يشرقه (اللسان
١٧٦/١٠) .

٦٢- صعايب مشهور كان اسمه الحصين فسماه النبي ﷺ
لما اسلم عبد الله . يروى أنه من ذرية يوسف عليه
السلام (الاصابة في تمييز الصحابة للعلفاني
ج ٢ ص ٣١٢ - ٣١٣) .

٦٣- في الأصل : « يضربات ٠٠٠ وبنفان » .

٦٤- في الأصل : « وسجا » .

٦٥- الأصل : « وهذا ليام ٠٠ » . تصحيف أخرج الحديث
بنحوه النسائي : ١٩٦/٣ - ١٩٧ .

٦٦- أحمد بن علي بن الحسين بن اسحاق بن حنبل الرازي ثم
المصري المحدث . سمع مقدام بن داود الرهيني وطبقته .
مات سنة ٣٥٧ هـ ، شذرات الذهب ج ٣ ص ٢٢ .

٦٧- كذا الأصل ولم أشر على محمد بن يوسف الكندي ولعله
يريد محمد بن يونس الكندي وهو من حفاظ البصريين وانهم
بوضع الاحاديث ولد سنة ١٨٣ هـ وتوفي سنة ٢٨٦ هـ
وربما كان الناسخا خط النسخ فكتب يوسف بدلا من يونس
/ انظر الوافي للصفدي ٥/٦ ص ٢٩١ .

٦٨- محمد بن عبيد الله بن عمرو بن معاوية الغني كنيته
ابو عبد الرحمن الغني الاخباري من اهل البصرة حدث
عن ابيه وسفيان بن عيينة . روى عنه ابو حاتم
السجستاني وابو الفضل الرياشي . توفي عام ٢٢٨ .
الانساب ج ٨ ص ٣٨٠ . شذرات ج ٢ ص ٦٥ .

٦٩- المسيب بن شريك ابو سعيد التميمي الشقري الكوفي
سمع هشام بن عروة . روى عنه علي بن اسحاق العنقلبي
والليث بن سعد واسماعيل بن عيسى العطار ويعيسى
ابن معين مختلف في تمديله . انشأ عليه احمد بن حنبل
وكانت ولادته بغراسان ونشأ بالكوفة ومات ببغداد
سنة ١٨٦ هـ الانساب ج ٧ ص ٣٦٣ ولسان الميزان
الميزان ج ٦ ص ٢٨ وميزان الاعتدال ج ٤ ص ١١٤ .

٤٩- ابو الاشعث : أحمد بن المقدام البصري العجلي روى عن
بشر بن الفضل وحماد بن زيد ويزيد بن زريع معتمر
ابن سليمان وطائفة وعنه البخاري والترمذي والنسائي
وابن ماجة . قال ابو حاتم : صالح الحديث ، معلبه
الصدق . مات في صفر سنة ٢٥٣ . تهذيب التهذيب
ج ١ ص ٨١ ، وشذرات الذهب ج ٢ ص ١٢٧ .

٥٠- هو محمد بن بكر بن عثمان البرساني البصري الأدي روى
له الجماعة ووفقه ابن معين وابن سعد توفي سنة ٢٠٣ هـ
الوالي ٢/٦ ص ٢٥٩ .

٥١- سبقت ترجمته ، انظرها .

٥٢- هو ابو المنذر هشام بن عروة بن الزبير بن العوام ، أحد
تابعي المدينة الاكثرين من الحديث من اكابر العلماء .
ولد سنة ٦١ هـ وتوفي ببغداد سنة ١٤٦ . وفيات الاميان
ج ٦ ص ٨٠ .

٥٣- أخرجه بنحوه البخاري : (باب في العيدين ١٧/٢ بولاق)
وابن ماجة : (كتاب النكاح : ٦١٢/١) والنسائي :
١٩٥/٣ .

٥٤- هو ابو الحسن العجافي المحدث محمد بن محمد بن يعقوب
من ولد العجاج بن الجراح أحد الحفاظ الثقات - توفي
سنة ٣٩٠ هـ . انظر الوافي بالوفيات للصفدي
١/٦ ص ١٢٨ .

٥٥- هو محمد ابو عبد الله بن يوسف بشر الهروي الحافظ
خلفه من اميان الشافعية والرحاين في الحديث . سمع
الربيع بن سليمان والعباس بن الوليد الجوني
وطبقتهما ومنه الطبراني والزيبر بن عبد الواحد وهو ثقة
ثبت . توفي سنة ٣٣٠ . شذرات الذهب ج ٢ ص ٣٢٨ .

٥٦- في الانساب للسمعاني اسحاق بن رزيق الرسغني مات
سنة ٢٥٩ وربما كان هذا عم سعيد بن محمد بن رزيق
الرسغني نسبة الى بلدة من ديار بكر يقال لها رأس عين .

٥٧- عبد العزيز بن عبد الله بن يحيى بن عمرو الأوسي
القرشي روى عن ابراهيم بن سعد قال فيه الدارقطني :
حجة . التهذيب ج ٦ ص ٣٤٥ - ٣٤٦ .

٥٨- ابراهيم بن سعد بن ابراهيم بن عبد الرحمن بن عوف
الزهري نزيل بغداد روى عنه محمد بن اسحاق .
(تهذيب التهذيب ج ١ ص ١٢١) .

٧٠- وقعت على ترجمة لعبيد الله بن أبي بكرة في الاعلام للزكلي ولم أجد شيئا عن عبد الوهاب أو عبد الله الأول وهبيد الله هو تابعي ثقة من أهل البصرة كان أميرا لسجستان وعاش بين ١٤ - ٧٩ هـ/انظر الاعلام ج ٤ ص ١٩١ .

٧١- هو نفع بن العارث بن كسلدة الثقفي ، أسلم يوم حصار الطائف ، كان ورعا وله قصة معروفة مع الميرة ابن شعبة أيام عمر بن الخطاب . انظر وفيات الأعيان ج ٦ ص ٣٦٣ .

٧٢- ربما كان أبا محمد عبد الله بن محمد بن داود كوفي الأصل . قال ابن سعد : كان ثقة عابدا ناسكا مات في شوال سنة ٢١٣ روى عن سفيان الثوري . تهذيب التهذيب ج ٥ ص ٢٠٠ . هذا وتسلسل التحديث الزمني مقبول وأغلب الظن أن الناسخ استقل (أبو) .

٧٣- هو سفيان بن سعيد بن الثوري الكوفي أبو عبد الله محدث فقيه (٩٧ - ١٦١ هـ) توفي بالبصرة ، عرف بورعه الشديد/انظر الوالي ووفيات الأعيان ومعجم المؤلفين ج ٤ ص ٢٣٤ .

٧٤- إبراهيم بن مسيرة الطائفي نزيل مكة روى عن أنس ووهب ابن عبد الله وله صحبة وطاوس وسعيد بن جبلي وعمرو بن الشريد وغيرهم . قال أحمد ويحيى والعجلي والنسائي : ثقة . وقال ابن سعد : مات في خلافة مروان بن محمد قريبا من سنة ١٣٢ وذكره ابن حبان في الثقات . التهذيب ج ١ ص ١٧٢ . وقد ذكر صاحب تهذيب التهذيب أن لإبراهيم صحبة والصحيح أنه تابعي انظر الاصابة ج ١ ص ١٦ ولا يناسب ذلك تاريخ وفاته .

٧٥- عمرو بن الشريد بن سويد الثقفي أبو الوليد الطائفي تابعي ثقة . التهذيب ج ٨ ص ٤٨ .

٧٦- شاعر جاهلي أدرك الاسلام ولم يسلم مات بعد فتح حنين انظر الوالي للصفدي ٩/٦ ص ٣٩٥ .

٧٧- أخرجه بنحوه مسلم في صحيحه (كتاب الشعر : ٤٨/٧ فسطاطية ، وأخرجه مختصرا أحمد في مسنده : ٣٨٨/٤ ، وابن ماجه مختصرا في سننه : باب الشعر : ١٢٣٦/٢) .

٧٨- عمر بن عبد الله بن رزين بن محمد بن برد السلمي أبو العباس النيسابوري توفي سنة ٢٠٣ سماع من ابن اسحاق ذكره ابن حبان في الثقات . تهذيب التهذيب ج ٧ ص ٤٦٨ .

٧٩- هو أبو أمية محمد بن إبراهيم البغدادي ثم الواسطي الحافظ ، وثقه أبو داود وغيره . توفي سنة ١٧٣ هـ انظر الوالي للصفدي ١/٦ ص ٣٣٥ .

٨٠- اسحاق بن سهل بن أبي حنيفة ، روى عن أبيه عن عائشة وروى عنه محمد بن اسحاق بعد في المدنيين . كتاب الجرح والتعديل (قسم ١ ص ٢٢٣) .

٨١- هو أبو عبد الرحمن عبد الله بن عمر بن الخطاب رضي الله عنهما ، ولد سنة ١١ هـ وتوفي سنة ٧٣ هـ انظر وفيات الأعيان ج ٣ ص ٢٨ - ٣١ .

٨٢- أخرجه بنحوه ابن ماجه : ٩١٢/١ ، وأحمد في مسنده : ٣٩١/٣ .

٨٣- في الأصل : « السمع » .

٨٤- رباح بن المغترق . ويقول الطبري رباح بن عمر المغترق هكذا في أسد الغابة ج ٢ ص ١٢٦ وضبطه ابن ماكولا في موضعين من الاكمال ج ٤ ص ٧ و ج ٧ ص ٣١٨ بالعين المعجمة وهو الأصح .

٨٥- عبد الله بن عتاب الزهني أبو العباس محدث دمشق توفي عن ٩٦ سنة عام ٣٢٠ هـ روى عن هشام بن عمار ابن حماد وخلق . قال أبو أحمد الحاكم : رايناه مشبها شذرات الذهب ج ٢ ص ٢٨٥ والانساب ج ٦ ص ٢٩٠ .

٨٦- هشام بن عمار بن نصير السلمي أبو الوليد بن مسيرة ، مرقء محدث ١٥٣ - ٢٤٥ هـ توفي بدمشق . ميزان الاعتدال : ٢٥٥/٣ .

٨٧- سعيد بن يحيى بن صالح اللخمي أبو يحيى الكوفي المعروف بسندان سكن دمشق روى عن أبيه واسماعيل بن أبي خالد وهشام بن عروة وعن محمد بن عمرو بن حلقمة قال : أبو حاتم محله الصدق . وقال ابن حبان : ثقة مأمون مستقيم في الحديث تهذيب التهذيب ج ٤ ص ٩٨ .

٨٨- محمد بن عمرو بن حلقمة بن وقاص الليثي المدني روى عن أبي سلمة وطائفة وكان حسن الحديث كثير العلم مشهورا أخرج له البخاري مقرونا بآخر توفي سنة ١٤٥ هـ شذرات الذهب ج ١ ص ٢١٧ .

٨٩- يحيى بن عبد الرحمن بن حاطب بن أبي بلتعة اللخمي أبو محمد ويقال أبو بكر المدني روى عن أبيه وأسماء ابن زيد وحسان بن ثابت بعضهم يقول عنه سمعت عمر وإنما هو عن أبيه سمع عمر وكان ثقة كثير الحديث ولد في خلافة عثمان ومات سنة ١٠٤ وفيها أرخه غير واحد تهذيب التهذيب ج ١١ ص ٢٤٩ .

٩٠- الروحاء : وهي من عمل الفرع والفرع كالكورة قريبة من المدينة فيها عدة قرى ومناير ومساجد لرسول الله ﷺ .
(ياقوت : الروحاء) .

٩١- ضرار بن الخطاب بن مرادس القرشي شاعر فارس وصحابي من القادة استشهد في وقعة أجنادين عام ١٣ هـ .
الأعلام للزركلي ج ٣ ص ٢١٥ .

٩٢- كذا الأصل .

٩٣- سبقت ترجمته ، انظره .

٩٤- محمد بن أحمد بن الحسن حدث عن علي بن محمد الأزرق عن محمد بن عبيد ، طبقات الصوفية السلمي طبعة ١٩٥٣ ص ١٠٧ - ١٠٨ .

٩٥- هو العافظ أبو بكر الرمادي أحمد بن منصور بن سيار أحد الثقات المشاهير كتب وصنف المسند وكان له حفظ ومعرفة روى عنه ابن ماجه وتوفي سنة خمس وستين ومائتين وولادته عام ١٨٢ هـ من الوالي للصنف ٨/٦ ص ١٩٢ .

٩٦- يحيى بن بكير واسمه نسر الاسدي القيسي أبو زكريا الكرمانى كوفي الأصل سكن بغداد مات سنة ٢٠٨ أو ٢٠٩ وثقة ابن معين . شذرات ج ٢ ص ٢٢ تهذيب التهذيب ج ١١ ص ١٩٠ .

٩٧- عبد الرحمن بن الفهم ربما كان عبد الرحمن بن مهدي ابن حسان بن عبد الرحمن العنبري قال ابن سعد : كان ثقة كثير الحديث توفي سنة ١٩٨ تهذيب التهذيب ج ٦ ص ٢٧٩ .

٩٨- هو معاوية بن صالح بن حدير الحضرمي الحمصي ، فاض من اعلام رجال الحديث نشأ بعصم وخرج منها الى الاندلس ، (توفي عام ١٥٨ هـ /الفسر الاسلام . ج ٢ ص ٢٦١) .

٩٩- عبد الرحمن بن معاوية بن هشام بن عبد الرحمن الداخل الذي أسس الدولة الأموية .

١٠٠- في الأصل «منها» .

١٠١- روى ابنه محمد بن أبي هوانة أبو مصعب عن والده وشاف هذا هو ابن محمد حفيد أبي هوانة .

١٠٢- هو يعقوب بن اسحاق بن ابراهيم بن يزيد النيسابوري ثم الاسفراييني العاقل صاحب الصحيح المخرج على كتاب مسلم بن الحجاج وهو من الثقات توفي عام ٣١٦ هـ ودفن باسفرابين/عن وفیات الاميان ج ٦ ص ٣٩٣ .

١٠٣- في الاصل « المصري » وهو محمد بن سليمان بن هشام ابن سليمان بن طلحة اليشكري بصرى الاصل روى عن ابن حنبل وعبد الله بن نمير وعبيدة بن حميد وابي معاوية .
روى عنه ابن ماجه وابن خزيمة وابو هوانة . توفي بالكرخ ٢٦٥ . تهذيب التهذيب ج ٣ ص ٢٠٢ .

١٠٤- هو ابراهيم بن حميد الراسي ، الكوفي ، ثقة . روى له البخاري ومسلم والترمذي والنسائي وتوفي سنة ثمان وسبعين ومائة/من الوالي بالوفيات للصنف ٦/٥/٣٤٤ .

١٠٥- جرير بن عبد الحميد بن قرط الضبي أبو عبد الله الرازي القاضي ولد بقرية من قرى أصبهان ونشأ بالكوفة ونزل الري . روى عن عبد الملك بن حمير وقهصار بن القعقاع ومطيرة ابن مقسم ثقة متفلس عليه ولد سنة ١٠٧ . وتوفي سنة ١٨٨ . تهذيب التهذيب ج ٢ ص ٧٥ .

١٠٦- مقرة بن مقسم الضبي قيل انه ولد أمسى . روى عن أبيه وعن أبي وائل . روى عنه هشيم وجرير وابن فضيل وابو هوانة . قال النسائي : المقرة ثقة ولي كتاب جرير عن مقرة عن ابراهيم مائة سماع مختلف في وفاته وهي على الاغلب سنة ١٣٦ وفيها أروحه ابن سعد . تهذيب التهذيب ج ١٠ ص ٢٧٠ .

١٠٧- المنهال بن حمر روى عن انس بن مالك . تهذيب التهذيب ج ١٠ ص ٣١٩ .

١٠٨- محمد العباس بن أحمد بن عصم أبو عبد الله بن أبي ذهل الضبي ويعرف بالعصمي من أهل هراة ورد نيسابور فسمع بها وكذلك بغداد سنة عشر وثلاثمائة ثم ودها بعد ذلك دفعت وكان العصمي ثباتا جليلا من ذوي الاصدار العالي وله الفضل بينة على الصالحين والفقهاء المستورين .
ولد ابو عبد الله سنة أربع وتسعين ومائتين ومات تسبع بقرين من صفر سنة ثمان وسبعين وثلاثمائة ودفن بهراة تاريخ بغداد ج ٣ ص ١١٩ - ١٢١ . طبقات الصوفية ص ١٣٠ - ١٣١ العاشية .

١٠٩- هو أبو اسحاق أحمد بن محمد بن ياسين الهروي توفي سنة ٣٣٤ هـ مؤرخ له تاريخ هراة وكان من علماء الحديث ويضعف/من الاعلام للزركلي ج ١ ص ٢٠٧ .

١١٠- لعلة أحمد بن محمد بن حسين السقطي عن يحيى بن معين . ذكروا انه وضع حديثا على يحيى ميزان الاعتدال ج ١ ص ١٣٥ .

١١١- أبو الفضل جعفر بن محمد بن أبي عثمان الطيالسي البغدادي سمع همام وطبقته وكان ثقة متحريرا الى الغاية في التحديث توفي سنة ٢٨٢ . شذرات الذهب . ج ٢ ص ١٧٨ .

١١٢- هو يعيسى بن معين بن عون بن زياد بن بسطام بن عبد الرحمن النخعي (١٥٨ - ٢٣٣ هـ) محدث حافظ مؤرخ حدث عن أحمد بن حنبل والبغاري ومسلم توفي بالمدينة . عن معجم المؤلفين ج ١٣ ص ٢٣٢ .

١١٣- الفضل بن حبيب السراج مولى الأزد روى عن عبد الله ابن العلاء الدمشقي وروى عنه داود بن عمرو البغدادي . كتاب الجرح والتعديل ج ٣ قسم ٢ ص ٦٠ .

١١٤- يعيسى بن اسماعيل بن سالم الأسدي روى عن الشعبي وأبيه اسماعيل بن سالم . روى عنه أبو داود الطيالسي وثنابة بن سوار وسعيد بن سليمان . الجرح والتعديل ج ٤ قسم ٢ ص ١٢٦ .

١١٥- حارثة بن مضرب المدي الكوفي روى عن علي وعمر وعنه أبو اسحاق . وثقة أبو يعيسى . وقال أحمد : حسن الحديث . ميزان الاعتدال ج ١ ص ٤٤٩ . تهذيب التهذيب ج ٢ ص ١٦٦ .

١١٦- الشعبي هو عامر بن شراحيل بن عبد وقيل عامر بن هيداه بن شراحيل الشعبي العمري أبو عمرو الكوفي من شعب همدان وقيل ابن عبد ذي كبار روى عن علي وسعد بن أبي وقاص وأبي هريرة وروى عنه فضيل بن عمر مات سنة ١٠٩ وهو ثقة . تهذيب التهذيب ج ٥ ص ٦٨ . هذا وللشعبي ترجمة واسعة في تاريخ دمشق لابن عساکر - مجلد حاصم وما بعده ص ١٣٨-٢٤٧ .

١١٧- تقدمت ترجمته ، انظرها .

١١٨- أبو محمد هيداه بن جعفر بن درستويه بن المزربان الفارسي الفسوي الشعوي كان عالما فاضلا أخذ الأدب عن ابن قتيبة والمبرد وأخذ عنه جماعة من الأفاضل كالدارقطني وغيره وكانت ولادته سنة ٢٥٨ وتوفي سنة ٣٤٧ ، ببغداد وكان أبوه من كبار المحدثين وأعيانهم . وفيات الأعيان ج ١ ص ٣١٥ .

١١٩- هو مصعب بن عبد الله بن ثابت بن عبد الله بن الزبير العوام أبو هيداه (١٥٦ - ٢٣٦ هـ) محدث ونسابة توفي ببغداد/عن معجم المؤلفين ج ١٢ ص ٢٩١ .

١٢٠- هو مالك بن أنس بن مالك الأصبحي العميري (٩٣ - ١٧٩ هـ) أبو عبد الله امام دار الهجرة واحد الأئمة الأربعة .

١٢١- تقدمت ترجمته ، انظرها .

١٢٢- هو محمد بن اسحاق بن خزيمة بن المغيرة بن صالح بن بكر أبو بكر النيسابوري العاقل روى عنه البخاري ومسلم في غير الصحيح . توفي بنيسابور سنة ٣١١ هـ . انظر الوافي للصفدي ٢/٦ ص ١٩٦ والمنظوم ج ٦ ص ١٨٥ .

١٢٣- هو أبو موسى يونس بن عبد الأعلى بن موسى بن سيرة بن حفص بن حيان الصديقي المصري الفقيه الشافعي ، محدث جليل (١٧٠ - ٢٦٤ هـ) انظر وفيات الأعيان ج ٢ ص ٢٥١ .

١٢٤- عبد الواحد بن بكر هو أبو الفرج الورثاني روى عن الحسن بن ابراهيم النخعي وعن القشاد . دخل جرجان سنة ٣٦٥ وسمع وحدث بها . توفي بالعراق سنة ٣٧٢ . تاريخ جرجان ص ٢١١ .

١٢٥- لعنه القاضي أبا محمد بن أحمد الزبيري من أهل دمشق كان كثيرا من الحديث ولم يكن مولوفا به مات في سنة ٣٢٩ هذا والتحديث الزمني مناسب وأغلب الظن ان النسبة الناسخ الانساب ج ٦ ص ٢٤٢ .

١٢٦- في الأصل : منها وفي رسالة القشيري : وذلك صفة العشرة ، الناسخ .

١٢٧- سورة الاحقاف الآية ٢٩ .

١٢٨- هو عبد الواحد بن علي بن برهان الأسدي أبو القاسم/ له ترجمه في الانباه ٢١٣/٢ ورد في وفيات الأعيان ج ٤ ص ٣٣٢ .

١٢٩- محمد بن عبد الله الرازي الواعظ هو محمد بن/هيداه ابن عبد العزيز بن شاذان الصوفي الواعظ والد المحدث أبي مسعود أحمد محمد البجلي الرازي . روى عن يوسف بن الحسين الرازي وابن عقدة وطائفة وهو صاحب مناقب وخرائب ولا سيما في حكايات الصوفية ، قاله في الغبر وقال في المغني : طعن فيه الحاكم . ولأبي هيداه الرحمن السلمي عنه عجائب توفي سنة ٣٧٦ شذرات الذهب ج ٣ ص ٨٧ .

١٣٠- هو أبو محمد أحمد بن محمد بن الحسين الجريسي من كبار أصحاب الجنيدي وصحب سهل بن هيداه التستري خلف الجنيدي في تمام الحال وصحة العلم توفي سنة ٣١١ طبقات الصوفية للسلمي ص ٢٥٩ وجلة الاولياء ج ١ ص ٣٤٧ - ٣٤٩ .

١٣١- أبو عثمان سعيد بن اسماعيل بن سعيد بن منصور العمري النيسابوري صحب يعيسى بن معاذ الرازي وشاه ابن شجاع الكرمانى أصبيله من الري ثم رحل إلى نيسابور وهو معاصر للجنيدي . توفي سنة ٢٩٨ والنص يشير الى ان أبا محمد العمري يذكر سماعه من الجنيدي وعن أبي عثمان . طبقات الصوفية للسلمي ص ١٧٠ .

١٣٢- في الأصل نون وقد وضعت الكلمة المختصرة المقصودة آمين بين قوسين لأنها اضافة مستنتجة .

عن مظاهر تطور الطب في بلاد الشام

في القرنين السادس والسابع الهجريين

ابراهيم بن مراد

تشهد بلاد الشام في القرنين الثالث والرابع الهجريين (التاسع والعاشر الميلاديين) ما شهدته بقية العواصم الاسلامية من ازدهار في العلوم الطبية ومباحثها . فالقرن الثالث كانت تستأثر بمظاهر الازدهار فيه بغداد من سواها ، نتيجة نشاطية الحكمة فيها ، وتواصل هجرة الجنديسابوريين اليها ، وهي هجرة كانت قد بدأت في القرن الثاني . أما في القرن الرابع فقد عمت مظاهر الازدهار عواصم أخرى ، وخاصة قرطبة والقروان في بلاد المغرب . وقد شهدت تلك الحركة العلمية تقلصا في القرن الخامس قد شمل - ما عدا بلاد الأندلس - معظم البلاد الاسلامية . ثم استعادت في القرنين السادس والسابع الهجريين (الثاني عشر والثالث عشر الميلاديين) مداهما كاشد ما تكون ، ليس من حيث عدد الأطباء الممارسين فحسب بل من حيث تنظيم المهنة وكثرة المؤسسات الاستشفائية واحكام الاشراف عليها وتسييرها .

ولو أردنا ايجاز أهم ما تميزت به هذه الفترات كلها من تاريخ الطب في البلاد العربية الاسلامية لقلنا أن القرن الثالث الهجري كان عصر الترجمة ، وأن القرن الرابع والنصف الأول من القرن الخامس كان عصر ظهور المؤلفات الكبرى في الطب ، مثل « الحاوي في الطب » لأبي بكر محمد بن زكريا الرازي ، و « زاد المسافر » لأبي جعفر أحمد بن الجزار ، و « الكامل في الصناعة الطبية » لعلي بن عباس المجوسي ، و « التصريف لمن عجز عن التأليف » لأبي القاسم خلف بن عباس الزهراوي ، و « القانون في الطب » لأبي علي الحسن بن سينا . أما القرنان السادس والسابع فقد مثلا عصر التطبيق لما انتهت اليه المعارف

* قدم هذا البحث في « ندوة السمات الانسانية للعلم والعمل في بلاد الشام » التي نظمت بدمشق بين ١٢ - ١٤ تشرين الأول (أكتوبر) ١٩٨٤ .

العربية الإسلامية في مجال الطب ، فكلت التأليف الطبية مبتكرة وكثرت الشروح للمؤلفات السابقة ، وأنشئت المدارس لتعليم الطب والبيمارستانات للمعالجة ومتنت صلة السلطة السياسية بالعمل الطبي . وقد كانت بلاد الشام طيلة هذه الفترة الأخيرة - وخاصة في القرن السابع - عاصمة البلاد الإسلامية بحق في مجال الطب ، لا تضاهيها بلاد إسلامية أخرى فيما وصلت إليه من تطور في الممارسة الطبية ، رغم ما عرفت في هذه الفترة من الحروب ، وخاصة الحروب الصليبية . وغايتنا الأساسية من هذا البحث هي استجلاء المظاهر الأساسية الدالة على ذلك التطور ، اسهاماً منا في إبراز الدور الذي قامت به هذه البلاد المباركة في تطوير العلوم العربية الإسلامية .

١ - هجرة الأطباء الى بلاد الشام :

لقد كانت بلاد الشام - وخاصة مدينة دمشق - مقصودة يشد إليها الأطباء الرحال . وهي ظاهرة تدل على المنزلة التي كانت تتميز بها عن سواها من البلاد الإسلامية في نظر الأطباء . ويبدو أن ذلك التميز لم يكن بسبب ما كان الأطباء يأملونه من حظوة وتشجيع في بلاد الشام فقط بل بسبب رخاء العيش فيها . فقد روى لنا القفطي عن الطبيب الأندلسي أبي الحكم عبدالله بن المظفر المرسي القصة التالية : « فارق [العراق] على نية قصد المغرب ، فلما حل بظاهر دمشق سيّر غلاماً له ليبتاع منها ما يأكلونه في يومهم ، وأصبحه نزرًا يكفي رجلين . فماد الغلام ومعه شواء وفاكهة وحلواء وفقاع وثلج . فنظر أبو الحكم إلى ما جاء به وقال له عند استكثاره : أوجدت أحداً من معارفنا ؟ فقال : لا ، وإنما ابتعت هذا بما كان معي ، وبقيت منه هذه البقية . فقال أبو الحكم : هذا بلد لا يحل للذي عقل أن يتداه ودخل ، وارتاد منزلاً سكنه ، وفتح دكان عطر يبيع به العطر ويطلب (١) » .

ولقد كانت هجرة الأطباء الى بلاد الشام قوية بالقياس الى ذلك العصر ونظر الظروف الحرب التي كانت البلاد تمر بها . وقد كانت الهجرة إليها من أصقاع شتى ، وخاصة من بلاد المغرب والأندلس والعراق . ومن أشهر الأطباء المغاربة الوافدين الذين كان لهم تأثير في تطوير المباحث الطبية نذكر أبا الحكم السابق ذكره (ت . ٥٤٩ هـ / ١١٥٤ م) (٢) . وقد جاء دمشق من العراق بعد سنة ٥٢١ هـ / ١١٢٧ م وقد كان لأبي الحكم ابن قد نبغ هو أيضاً في الطب واشتغل به في دمشق ، هو أفضل الدولة أبو المجد محمد بن أبي الحكم (عاش في القرن السادس) (٣) ، وأبا جعفر عمر بن علي بن البدوخ القلعي (ت . ٥٧٦ هـ / ١١٨٠ م) (٤) ، وأبا الفضل عبدالنعم بن عمر الأندلسي (ت . حوالي ٦٢٠ هـ / ١٢٢٣ م) (٥) ، وقد جاء دمشق قبل سنة ٥٦٩ هـ / ١١٧٣ م . وأبا زكرياء يحيى بن اسماعيل البياسي الأندلسي (عاش في القرن السادس) (٦) ، وقد جاء دمشق بعد إقامة في القاهرة ، ويوسف بن يحيى بن اسحاق السبتي الفاسي (ت . ٦٢٣ هـ / ١٢٢٦ م) (٧) ، وقد كانت أقامته في حلب ، وأبا محمد عبدالله بن أحمد ابن البيطار المالقي (ت . ٦٤٦ هـ / ١٢٤٨ م) (٨) ، ويبدو أن أول مجيئه الى دمشق - من

القاهرة - كان سنة ٦٣٣ هـ / ١٢٣٥ م ، وبدمشق كانت وفاته ، وقد كانت الصيدلة أغلب عليه من الطب ولذلك كان يعيش في معظم أنحاء بلاد الشام . وأما الأطباء الوافدون من العراق فنذكر منهم بالخصوص نجم الدين أبا الفتوح أحمد بن محمد ابن السري (ت . حوالي ٥٤٣ هـ / ١١٤٨ م) (٩) ، ومهذب الدين أبا الحسن علي بن عبدالله النقاش (ت . ٥٧٤ هـ / ١١٧٨ م) (١٠) وفخر الدين أبا عبدالله محمد بن عبد السلام المارديني (ت . ٥٩٤ هـ / ١١٩٧ م) (١١) ، على أن أصل أجداد المارديني هذا من بيت المقدس ، وقد جاء بلاد الشام سنة ٥٨٧ هـ / ١١٩١ م وبقي بها أربع سنوات ، سنتين في دمشق التي غادرها في سنة ٥٨٩ هـ / ١١٩٣ م ، وسنتين في حلب التي غادرها إلى ماردين سنة ٥٩١ هـ / ١١٩٥ م ، وموفق الدين أبا محمد عبداللطيف بن يوسف البغدادي (ت . ٦٢٩ هـ / ١٢٣١ م) (١٢) ، الذي جاء بلاد الشام من مصر ، وأقام بدمشق وحلب وبيت المقدس ورجع إلى بغداد حيث كانت وفاته ، ورضي الدين أبا الحجاج يوسف بن حيدرة الرحبي (ت . ٦٣١ هـ / ١٢٣٣ م) (١٣) ، وقد جاء دمشق مع والده فاستقر بها ، بعد إقامة في بغداد وفي القاهرة ، وقد أنجب هذا الطبيب ابنين كان لهما هما أيضاً دور متميز في المباحث الطبية في دمشق خاصة ، وهما جمال الدين عثمان بن يوسف الرحبي (ت . ٦٥٨ هـ / ١٢٦٠ م) (١٤) ، وهذا قد أنهى حياته في مصر التي هاجر إليها عندما دخل التتار بلاد الشام ، وشرف الدين أبو الحسن علي بن يوسف الرحبي (ت . ٦٦٧ هـ / ١٢٦٨ م) (١٥) ، وقد كان مولد هذين الطبيبين ومنشؤهما في دمشق .

هؤلاء أحد عشر طبيباً من الأطباء اللامعين قد هاجروا إلى بلاد الشام وخاصة إلى دمشق ، وقد كانت هجرة معظمهم في القرن السادس وكانت إقامة جلمهم نهائية ، وخاصة في دمشق ، ولا نعرف عاصمة إسلامية غير دمشق قد استقطبت في القرن السادس مثل هذا العدد من الكفايات الطبية . انطلاقاً من ذلك فإنه يحق لنا أن نقول بدون مبالغة أن دمشق كانت أهم عاصمة علمية إسلامية في القرن السادس الهجري الثاني عشر الميلادي تستهوي الأئمة فيميل إليها الأطباء ويقصدونها .

٢ - منزلة الطب والأطباء :

لقد حظي الأطباء والطب عامة بمنزلة رفيعة في بلاد الشام في القرنين السادس والسابع الهجريين . ولا بد من الثناء هنا على الدور المهم الذي كان للملوك والأمراء الأيوبيين في ذلك . ومن أهم الدلائل على رفعة تلك المنزلة :

أ - استصحاب الملوك الأطباء واصطفائهم لخدمتهم . فقد كان كل ملك يصطفي لخدمته ولخدمة القصر عدداً كبيراً من الأطباء قد يبلغ الخمسة عشر طبيباً ، منهم من يرافقه في حله وترحاله ، والطبيب يُختار عادة لشهرته وجوده ممارسته . ونطاق هذه المحاضرة يضيق عن تعداد الأطباء الممتازين الذين صحبوا الملوك .

ب - اهتمام أمراء الأقاليم باستصحاب الأطباء أيضاً . ولم يكن هؤلاء أقل قيمة وشهرة من الأطباء الذين يصحبون الملوك . ونذكر على سبيل المثال لا الحصر هنا مهذب الدين

يوسف بن أبي سعيد السامري (ت ٦٢٤ هـ / ١٢٢٧ م) (١٦) الذي خدم بالطب أميري بعلبك عز الدين فخر شاه الأيوبي وابنه مجد الدين بهرام شاه (ت ٦٢٨ هـ / ١٢٣٠ م) والطبيب أبا الشاء سديد الدين محمود بن عمر بن رقيقته (ت ٦٣٥ هـ / ١٢٣٧ م) (١٧) (ت ٥٧٨ هـ / ١١٨٢ م) الذي خدم بالطب أمير حماء المنصور ناصر الدين محمد بن تقي الدين الأيوبي (ت ٦١٧ هـ / ١٢٢٠ م) ، والطبيب سيف الدين أبا الحسن علي بن محمد الأمدي (ت ٦٣٦ هـ / ١٢٣٨ م) (١٨) الذي خدم نفس الأمير السابق ، ناصر الدين صاحب حماء ، والطبيب أبا الحسن بن غزال بن أبي سعيد (ت ٦٤٨ هـ / ١٢٥٠ م) (١٩) الذي خدم بالطب أمير بعلبك مجد الدين بهرام شاه ثم من بعده أمير دمشق عماد الدين اسماعيل بن أبي بكر الأيوبي (ت ٦٤٨ هـ / ١٢٥٠ م) ، والطبيب نجم الدين أبا زكرياء يحيى بن محمد اللبودي (ت ٦٦٦ هـ / ١٢٧٦ م) (٢٠) الذي خدم أمير حمص ابراهيم بن أسد الدين شيركوه (ت ٦٤٣ هـ / ١٢٤٥ م) والطبيب المؤرخ موفق الدين أبا العباس أحمد بن القاسم بن خليفة بن أبي أصيبعة (ت ٦٦٨ هـ / ١٢٧٠ م) (٢١) الذي خدم بداية من سنة ٦٣٤ هـ / ١٢٣٦ م أمير صرخد عز الدين أيدير بن أيبك (ت ٦٤٨ هـ / ١٢٥٠ م) قبل أن يصبح ملك مصر سنة ٦٤٧ هـ / ١٢٤٩ م .

ولقد كان أولئك الملوك وهؤلاء الأمراء جميعاً يصطحبون الأطباء ويقربونهم إليهم دون أي اعتبار لمقائدهم، ولذلك كان من بين الأطباء المقربين عدد من اليهود والمسيحيين الذين لقوا حظوة كبيرة سواء في مصر أو في بلاد الشام ، وقد كان ذلك في عصر أعمت فيه المعصية الدينية أوروبا فانت بلاد الشام نفسها تشن عليها الحرب باسم الصليب .

ج - تقلد الأطباء الوزارة : كثيراً ما كان الملوك والأمراء يفوضون إلى أحد الأطباء المقربين منهم والموثوق بأمانتهم أمور الدولة وأحوالها ويعتمدون عليه في تصريف شؤونها . وقد تصل تلك الثقة إلى درجة أن يقلد الطبيب الوزارة . ونعرف من الأطباء الذين حظوا بهذه المنزلة فقلدوا الوزارة أربعة ، هم فخر الدين رضوان بن الساعاتي (توفي في النصف الأول من القرن السابع) (٢٢) الذي استوزره أمير دمشق عيسى بن الملك المعادل الأيوبي (ت ٦٢٤ هـ / ١٢٢٧ م) ، ومهذب الدين يوسف بن أبي سعيد السامري الذي استوزره أمير بعلبك مجد الدين بهرام شاه ، وأبو الحسن غزال بن أبي سعيد الذي استوزره أمير دمشق عماد الدين اسماعيل بن أبي بكر الأيوبي ، ونجم الدين أبو زكرياء يحيى اللبودي الذي استوزره أمير حمص ابراهيم بن أسد الدين شيركوه .

د - كثرة عدد الأطباء : لقد كانت تلك الظروف كلها ملائمة لخلق بيئة علمية حقيقية تزدهر حيزها العلوم الطبية ومباحثها ويتكاثر - نتيجة لذلك - عدد أصحاب الصناعة الطبية . ولقد أحصينا الأطباء الذين عُرفوا في القرنين السادس والسابع الهجريين اعتماداً على التراجم التي أوردها ابن أبي أصيبعة في « عيون الأنباء » ولسيان لكرك في « تاريخ الطب العربي » لأطباء بلاد الشام - وهما لم يُترجما إلا لمن اشتهر أمره ، ولا شك أن كثيرين ممن عاش في القرى والأماكن النائية عن المواسم الكبرى لم يذكروا فوجدنا عدداً لا يستهان بكثرته ، وخاصة في القرن السابع . فقد اشتهر في القرن السادس قرايه العشرين طبيباً .

أما القرن السابع فقد تضاعف فيه هذا العدد مرتين ليبلغ خمسة وستين طبيباً (٢٣) ، جلهم من بلاد الشام مولداً ومنشأ واقامة وقليل منهم كانوا من الوافدين الذين أقاموا فترة من الزمن فقط ، الا أنهم هم أيضاً كانت لهم مشاركة في الصناعة الطبية ، وخاصة في المعالجة وفي التدريس . ولا بد من الإشارة الى أن هذا العدد من الأطباء - الذين يضيق مجال هذا البحث عن تعدادهم ، ونكتفي بحالة الراغب في الاستقصاء على المصدرين اللذين اعتمدنا - قد اقتصرت به بلاد الشام عن سواها من البلدان العربية الاسلامية طيلة تاريخ الطب العربي ، ذلك أننا لا نعرف أي بلد اسلامي آخر قد ظهر في قرن من القرون الممتدة ما بين الثالث والتاسع الهجريين ما ظهر من الأطباء في القرن السابع في بلاد الشام ، رغم خلوها في ذلك العهد من عاصمة سياسية مركزية ، ولا تدانيها في عدد أطبائها ذلك الا العراق والأندلس في القرن الرابع الهجري ، فقد كان عدد الأطباء في العراق في القرن الرابع اثنين وأربعين طبيباً ، وكان عددهم في الأندلس خمسة وثلاثين .

٣ - المؤسسات الاستشفائية :

لقد سبق للمرحوم أحمد عيسى (ت ١٩٤٦ م) في كتابه القيم « البيمارستانات في الاسلام » أن قام بإحصاء البيمارستانات في الاسلام « أن قام بإحصاء البيمارستانات الموجودة في بلاد الشام والحديث عنها (٢٤) ، اعتماداً على مصادر عديدة . والبيمارستانات التي أنشئت في بلاد الشام في القرنين السادس والسابع تسعة منها ثلاثة بمدينة دمشق وحدها ، وهي : « المارستان الصغير » و « بيمارستان باب البريد » ، ولا نعرف بالضبط سنة إنشاء هذين البيمارستانين ، والثالث هو « البيمارستان الكبير » النوري . وقد أنشأ هذا المستشفى الملك نور الدين محمود بن زنكي (ت ٥٦٩ هـ / ١١٢٧ م) ، ومنها بيمارستان حلب ويسمى « النوري » أيضاً نسبة الى منشئه الملك نور الدين محمود بن زنكي ، ومنها بيمارستان حماة ، وقد كان قائماً سنة ٥٨٠ هـ / ١١٨٤ م ، وبيمارستان القدس ويسمى أيضاً « البيمارستان الصلاحي » نسبة الى منشئه صلاح الدين الأيوبي (ت ٥٨٩ هـ / ١١٩٣ م) بعد أن فتح القدس سنة ٥٨٣ هـ / ١١٨٨ م ، وبيمارستان عكا الذي أنشأه صلاح الدين الأيوبي أيضاً سنة ٥٨٤ هـ / ١١٨٩ م ، وبيمارستان الصالعية ويسمى القيصري أيضاً نسبة الى منشئه سيف الدين أبي الحسن علي بن يوسف القيصري (ت ٦٥٣ هـ / ١٢٥٥ م) أكبر أمراء القيصرية ، وبيمارستان الجبل بقرية نيرب قريباً من دمشق ، قد أنشئ في النصف الأول من القرن السابع ، ولا ندري من أنشأه .

تلك هي المؤسسات الاستشفائية التي انتهى الى علمنا وجودها في بلاد الشام في القرنين السادس والسابع الهجريين ، الا أننا نشك في أن بيمارستانات أخرى كانت موجودة أيضاً في بعض المدن الكبيرة الأخرى مثل حمص وبعلبك وصرخدا التي سبق أن رأينا أمراءها يخصصون الأطباء بصحبتههم ، يضاف الى ذلك أن نور الدين محمود بن زنكي كان قد بنى بيمارستانات كثيرة ، فقد قال عنه ابن الأثير :



وبنى المدارس الكثيرة والجوامع والبيمارستانات «(٢٥)» ويبدو أن صلاح الدين الأيوبي من بعده كان قد سار نفس السيرة .

على أن البيمارستان الأكثر شهرة هو البيمارستان النوري الكبير بدمشق ويبدو أنه كان بمثابة ما يسمى اليوم بالمستشفى المركزي، بالقياس إلى ما يوجد من بيمارستانات في بقية المدن، فهذه كانت بمثابة المستشفيات الجهوية . ولعل أهم ما يدل على أهمية هذا البيمارستان في ذلك العصر احكام التنظيم فيه ، وكثرة الأطباء الذين مارسوا فيه التطبيب .

أما عن التنظيم فقد كان البيمارستان شتملا على أقسام مرتبة لكل منها أطباؤه المختصون وقوامته والمشفرون عليه ، والأقسام الطبية فيه أربعة هي قسم للأمراض الباطنة وقسم للجراحة وقسم الكحالة (أمراض العين) وقسم التجبير . وقد كان قسم الأمراض الباطنة بدوره مقسماً إلى قاعات ، وقد وجدنا عند ابن أبي أصيبعة إشارة إلى اثنتين منها هما قاعة الممرورين أي الذين بهم جنون سبمي(٢٦) وقاعة المحمومين(٢٧) . ويمكن أن نضيف إلى هذه الأقسام الأربعة ثلاثة أقسام أخرى متممة هي قسم ما يسمى اليوم بالعيادات الخارجية، فقد ذكر ابن أبي أصيبعة عن الطبيب رضي الدين الرحبي أنه كان يجلس على دكة ويكتب لمن يأتي إلى البيمارستان ويستوصف منه للمرضى أوراقاً يعتمدون عليها ويأخذون بها من البيمارستان الأشربة والأدوية التي يصفها «(٢٨)» ، وقسم الصيدلية، يشتغل فيه الصيادلة بأعداد الأدوية من أشربة ومعاجين وأقراص وغيرها وبصرف الأدوية إلى المرضى ، وأخيراً قسم المكتبة والتدريس ، ومكانه في إيوان البيمارستان . فقد ذكر ابن أبي أصيبعة عن الطبيب أبي المجد بن أبي الحكم أنه كان يجلس في الإيوان الكبير الذي للبيمارستان وجميعه مفروش ، ويحضر كتب الاشتغال . وكان نور الدين رحمه الله قد وقف على هذا البيمارستان جملة كبيرة من الكتب الطبية ، وكانت في الخريستانين اللذين في صدر الإيوان، فكان جماعة من الأطباء والمشتغلين يأتون إليه ويقعدون بين يديه ثم تجري مباحث طبية ويرى التلاميذ ، ولا يزال معهم في اشتغال ومباحثه ونظر في الكتب بمقدار ثلاث ساعات(٢٩)

أما الأطباء الذين اشتغلوا بالصناعة في البيمارستان النوري طيلة الفترة التي تمنينا فقد حاول أحمد عيسى تعدادهم(٣٠) ، والعدد الذي انتهى إليه للأطباء الذين عملوا بالبيمارستان مدة قرن من الزمن (من حوالي ٥٦٠ هـ / ١١٦٥ م إلى حوالي ٦٧٠ هـ / ١٢٧١ م يبلغ واحداً وعشرين طبيباً ، وهو بدون شك عدد منقوص ونكتفي هنا بالإشارة إلى أربعة من الأطباء المشهورين الذين عملوا بالبيمارستان ولم يذكرهم وهم أبو المجد محمد بن أبي الحكم(٣١) - وقد سبقت الإشارة إليه - وأبواسحاق إبراهيم بن عبد العزيز السلمسي (ت ٦٤٤ هـ / ١٢٤٦ م) (٣٢) - وقد تولى رئاسة الطب في دمشق(٣٣) - والقاسم بن خليفة بن أبي أصيبعة (ت ٦٤٩ هـ / ١٢٥٠ م) وقد قال عنه ابنه الطبيب المؤرخ :

« . . . و يتردد أيضاً إلى بيمارستان نور الدين الكبير وله الجامكية والجراية والناس يقصدونه من كل ناحية لما يجدون في مداواته من سرعة البرم وأن أمراضاً كثيرة مما تكون مداواتها بالحديد يبرئها بذلك على أجود ما يمكن ومنها ما يعالجها بالأدوية ويبرئها بها

ويستغني أصحابها عن الحديد» (٣٤) ، وقد كان اختصاصه الكحلة ، والطبيب الرابع هو أبو العباس أحمد بن القاسم بن أبي أصيبعة، صاحب « عيون الأنباء » فقد قال عن نفسه « وكان لي أيضاً في ذلك الوقت لـ اي حوالي سنة ٦٣٢ هـ / ١٢٣٤ م [مقرر جامكية وجراية لمعالجة المرضى في هذا البيمارستان (اي النوري) » (٣٥) .

على أن البيمارستانات التي ذكرنا لم تكن المؤسسات الاستشفائية الوحيدة في بلاد الشام . فلقد كان الأطباء يقومون بالمعالجة خارجها أيضاً . وأهم المواضع الاستشفائية الأخرى أربعة وهي : القصور السلطانية والأميرية حيث كانت تعالج العائلات الملكية ، ثم القلاع حيث كان يعالج أعيان الدولة والعاشية ، ثم المعسكرات حيث كان يعالج الجند ، وقد كان الأطباء المباشرون في هذه المواضع الثلاثة من الذين يستصحبهم الملوك والأمراء لخدمتهم ، والموضع الرابع هو العيادة الخاصة . فقد كان الأطباء - وخاصة ممن لا يباشرون في البيمارستانات - عيادات خاصة يستقبلون فيها المرضى ، ونكتفي بالاشارة الى مثالين اثنين هما أبو جعفر عمر بن علي بن البذوخ وقد كانت له دكان عطر باللبادين (في دمشق) يجلس فيها ويعالج من يأتي اليه أو يستوصف منه ، وكان يهييء عنده أدوية كثيرة مركبة يصنعها من سائر الأعاجيب والأقراص والسفوفات وغير ذلك» (٣٦) وأبو الفضل عبد المنعم بن عمر الأندلسي وقد كانت له دكان في اللبادين لصناعة الطب» (٣٧) .

بقي أن نشير الى أن المباشرة في مختلف المؤسسات الاستشفائية - ما عدا العيادات الخاصة - وكذا في مناصب التدريس كانت وظيفة تنظمها الدولة، اذ كان الأطباء يُدعون اليها بقرارات ملكية أو أميرية ، ولم تكن أجور الأطباء على أدايتهم وظائفهم موحدة المقادير بل كانت متفاوتة بحسب المنزلة التي يتنزلها الطبيب في البيمارستان أو في القصر . على أن الأطباء الذين يباشرون وظائف مختلفة يتقاضون أجوراً على مختلف الوظائف ولنا على ذلك مثال عز الدين أبي اسحاق ابراهيم بن السويدي (ت ٦٩٠ هـ / ١٢٩١ م) (٣٨) ، فقد كان طبيباً مباشراً في البيمارستان النوري وفي بيمارستان باب البريد وفي القلعة ، وكان مدرسا في المدرسة الدخوارية ، وكان يتقاضى على هذه الوظائف الأربع أربعة مرتبات (٣٩)

٤ - التعليم الطبي ومؤسساته :

لقد كان تعليم الطب في بلاد الشام من أهم مظاهر تطور العلوم الطبية ومباحثها في القرنين السادس والسابع الهجريين ، وما كثرة الأطباء المشهورين المباشرين في ذلك العصر الا نتيجة لذلك . وقد كانت المؤسسات التعليمية كثيرة ، وأهم أنواعها أربعة :

١ - المدارس : وأهم مدرسة نظامية انتهى الى علمنا وجودها هي المدرسة الدخوارية، نسبة الى مؤسسها مذهب الدين عبد الرحيم بن علي الدخوار . فقد كان هذا العالم الجليل سنة ٦٢٢ هـ / ١٢٢٥ م قد « وقف داره وهي بدمشق عند الصناعة العتيقة شرقي سوق المناخلين - وجعلها مدرسة يدرس فيها من بعده صناعة الطب ، ووقف لها ضياعاً وعدة أماكن يُستغل منها ما ينصرف في مصالحها وفي جامكية المدرس وجامكية المشتغلين بها » (٤٠) .

وقد فتحت هذه المدرسة أبوابها رسمياً أثروفاة الدخوار يوم ١٢ ربيع الأول سنة ٦٢٨ هـ ١٨ فيفري ١٢٣٠ م وقد كان أول أستاذ للطب فيها - بتوصيه من الدخوار نفسه - شرف الدين أبا الحسن علي بن يوسف الرحبي ، وقد تواصلت مدة تدريسه فيها حوالي عشر سنوات ٦٢٨ هـ / ١٢١٠ م - ٦٣٧ هـ / ١٢٣٩ م ثم خلفه سنة ٦٣٧ هـ بدر الدين المظفر ابن قاضي بعلبك (ت ٦٧٠ هـ / ١٢٧١ م) (١١) ، وذلك أنه لما ملك دمشق الملك الجواد مظفر الدين يونس بن شمس الدين معدود ابن الملك العادل كتب للحكيم بدر الدين ابن قاضي بعلبك منشوراً برئاسته على سائر الحكماء في صناعة الطب وأن يكون مدرساً للطب في مدرسة الحكيم مهذب الدين عبد الرحيم بن علي ، وتولى ذلك في يوم الأربعاء رابع صفر سنة سبع وثلاثين وستمائة (١٢) . ثم درس من بعده عماد الدين الدنيسري (ت ٦٨٦ هـ / ١٢٨٧ م) ثم محمد بن عبد الرحيم بن مسلمة (ت ٦٩٧ هـ / ١٢٩٧ م) ثم أحمد بن عبدالله بن الحسين الأشقر (ت ٦٩٤ هـ / ١٢٩٤ م) (١٣) . على أننا لا نعرف نظام الدراسة والمواد التي كانت تدرس في هذه المدرسة التي يعق لها أن تعتبر أول كلية للطب في بلاد الشام .

ب - البيمارستانات : حيث كان الأطباء المباشرون يعقدون حلقات للدرس مع تلاميذهم والأطباء المشتغلين عليهم . والدروس المقدمة في هذه الحلقات نظرية أساساً . وقد حدثنا ابن أبي أصيبعة عن أحدها وهي حلقة أبي المجد بن أبي الحكم : « . . . ويجلس في الأيوان الكبير الذي للبيمارستان (النوري بدمشق) وجميعه مفروش ويحضر كتب الاشتغال . وكان نور الدين [بن زكي] رحمه الله قد وقف على هذا البيمارستان جملة كبيرة من الكتب الطبية وكانت في الغرستانين اللذين في صدر الأيوان فكان جماعة من الأطباء والمشتغلين يأتون إليه ويتقدمون بين يديه ثم تجري مباحث طبية ويقرئ التلاميذ . لا يزال معهم في اشتغال ومباحثه ونظر في الكتب مقدار ثلاث ساعات ، ثم يركب إلى داره » (١٤) .

على أن صنفاً ثانياً من التعليم ذا منزع تطبيقي محض كان يمارس في البيمارستانات أيضاً ، وهو ما يمكن تسميته بالتعليم السريري يقوم به الأطباء المشرفون بمحضر الطلبة والأطباء المباشرين تحت الإشراف ، والمادة المنطلق منها في هذا الصنف الثاني هم المرضى المقيمون في البيمارستان . ومثال هذا الصنف من التعليم ما حدثنا به ابن أبي أصيبعة عن أستاذه مهذب الدين عبد الرحيم الدخوار - وقد كان هو نفسه بين الحاضرين - : « ورأيت يوماً في قاعة المحمومين وقد وقف عند مريض ، وجسّت الأطباء نبضه فقالوا عنده ضعف ليمطى (كذا) مرققة الفروج للتحوية . فنظر إليه وقال ما كلامه ونظر عينيه يقتضي الضعف ، ثم جس نبض يده اليمنى وجس الأخرى ، وقال : جسوا نبض يده اليسرى ، فوجدناه قوياً : فقال : انظروا نبض يده اليمنى وكيف هو من قريب كوعه قد انفرق العرق الضارب شعبتين ، فواحدة بقيت التي تجس والأخرى طلعت في أعلى الزندوامدت إلى ناحية الأصابع ، فوجدناه حقاً . ثم قال : إن من الناس وهو نادر من يكون النبض فيه هكذا ، ويشبهه على كثير من الأطباء ويعتقدون أن النبض ضعيف ، وإنما يكون جسمهم لتلك الشبهة التي هي نصف العرق ، فيعتقدون أن النبض ضعيف » (١٥) وهذه الطريقة - كما نرى من هذا المثال - قائمة على الملاحظة والتجريب والتشخيص .

ج - الدور السلطانية : فقد كان الملوك - فيما يبدو - يتيحون للأطباء فرص الاجتماع في القصور للمباحثة في أمور الطب . ولعل الملك أو الأمير نفسه كان يحضر بعض تلك الاجتماعات . على أن ما كان يدور في تلك اللقاءات لم يكن دروساً بالمعنى التقليدي المعروف من نوع ما كان يقدم في المدرسة أو الـبيمارستان ، بل كان مباحثات عامة في شكل مناظرات يتبارى أثناءها المناظرون في إظهار علمهم وتفوقهم فيه ، على الطريقة التي كان يتناظر بها في القديم علماء اللغة والفقه والأدباء وغيرهم . وقد لُتح ابن أبي أصيبعة إلى ما كان يجري بين طبيبين شهيرين في النصف الأول من القرن السابع من مناظرات ، وهما موفق الدين يعقوب ابن سقلاّب (ت ٦٢٥ هـ / ١٢٢٨ م) (٤٦) ومهذب الدين عبد الرحيم بن علي الدخوار حين قال عن ابن سقلاّب : « وكان في أوقات كثيرة لما أقام بدمشق يجتمع هو والشيخ مهذب الدين عبد الرحيم بن علي في الموضوع الذي يجلس فيه الأطباء عند دار السلطان ويتباحثان في أشياء من الطب ، فكان الشيخ مهذب الدين أوضح عبارة وأقوى براءة وأحسن بحثاً ، وكان الحكيم يعقوب أكثر سكيناً وأبين قولاً وأوسع نقلاً لأنه كان بمنزلة الترجمان المستعصر لما ذكره جالينوس في سائر كتبه من صناعة الطب » (٤٧) .

ويمكن أن نضيف إلى هذا الصنف صنفاناً من الدروس - وهي دروس تعليمية حقيقية - كانت تقدم لأبناء الحاشية ممن هم في خدمة السلطان أو الأمير وخاصة منهم أبناء الأطباء الذين يقتفون عادة أثار آبائهم في الطب . ويمكن تسمية هذا الصنف من الدروس دروساً خاصة . وقد كان أبو العباس أحمد ابن أبي أصيبعة - « صاحب العيون » - أيام كان والده في خدمة أمير دمشق عيسى بن الملك النعمان الأيوبي ممن تلقى هذا الصنف من الدروس أخذاً عن الطبيب ابن سقلاّب . وقد حدثنا هو نفسه عن ذلك إذ قال : « وما شاهدته من أمره (أي ابن سقلاّب) أنني كنت أقرأ عليه في أوائل اشتغالي بصناعة الطب ونحن في المعسكر المعظمي - وكان أبي أيضاً في ذلك الوقت في خدمة الملك المعظم رحمه الله شيئاً من كلام بقرطاط حفظاً واستشراحاً ، فكنت أرى من حسن تآتبه في الشرح وشدة استقصائه للنعماني بأحسن عبارة وأوجزها وأتمها معنى ما لا يجسر أحد على مثل ذلك ولا يقدر عليه . ثم يذكر خلاصة ما ذكره وحاصل ما قاله حتى لا يبقى في كلام بقرطاط موضع إلا وقد شرحه شرحاً لا مزيد عليه في الجودة . ثم أنه يورد نص ما قاله جالينوس في شرحه شرحاً لذلك الفصل على التوالي إلى آخر قوله . » (٤٨) .

د - المجالس الخاصة : وقد كانت كثيرة الانتشار ، وقد كان الأطباء يقيمونها عادة في منازلهم الخاصة ويستقبلون فيها الطلبة والتلاميذ الراغبين في الأخذ عنهم . ومعظم أطباء الشام في القرنين السادس والسابع الهجريين كانت لهم مجالسهم الخاصة ، وقد تخرج من تلك المجالس أطباء كثيرون . ومن أهم الأطباء الذين كانت لهم مجالس نذكر :

١ - مهذب الدين بن النقاش ، فإنه لما وصل إلى دمشق بقي بها طبيباً ، وكان أوحده زمانه في صناعة الطب ، وله مجلس عام للمشتغلين عليه « (٤٩) » ، ومن التلاميذ الذين أخذوا عنه مهذب الدين بن العاجب (توفي في النصف الأول من القرن السابع) وموفق الدين بن المطران ومهذب الدين السامري وأبو زكرياء البياسي ورضي الدين الرحبي .

- ٢ - موفق الدين عبدالعزيز السلمسي (ت ٦٠٤ هـ / ١٢٠٧ م) (٥٠) ، فقد كان له مجلس عام للمشتغلين عليه بالطب (٥١) ، ومن أشهر تلاميذه رشيد الدين بن الصوري .
- ٣ - رشيد الدين بن خليفة ابن أبي أصيبعة (ت ٦١٦ هـ / ١٢١٩ م) (٥١) ، فانه لما أقام بدمشق جعل له مجلساً عاماً لتدريس صناعة الطب ، واشتغل عليه جماعة ، وكلهم تميزوا في الطب (٥٣) .
- ٤ - شمس الدين أبا عبدالله محمد بن عبدان اللبودي (ت ٦٢١ هـ / ١٢٢٤ م) (٥٤) ، فقد كان له مجلس للاشتغال عليه بصناعة الطب وغيرها (٥٥) .

٥ - مذهب الدين عبدالرحيم بن علي الدخوار : وقد كان مجلسه في منزله فانه بعد الفراغ من الممارسات يعود الى منزله ويستقبل الطلبة فيدخلون اليه ويأتي قوم بعد قوم من الأطباء والمشتغلين . وكان يقرئهم كل واحد منهم درسه ويبحث معه ويفهمه اياه بقدر طاقتة ، ويبحث في ذلك مع المتميزين منهم ان كان الموضوع يحتاج الى فضل بحث أو فيه اشكال يحتاج الى تحرير . وكان لا يقرئ واحداً الا ويبيده نسخة من ذلك الكتاب الذي يقرؤه ذلك التلميذ ، ينظر فيه ويقابل به . فان كان في نسخة الذي يقرأ غلط أمره باصلاحه - وكانت نسخ مذهب الدين التي تقرأ عليه في غاية الصعوبة وكان أكثرها يخطئه وكان أبداً لا يفارقه الى جانبه - مع ما يحتاج اليه من الكتب الطبية - من كتب اللغة كتاب الصحاح للجوهري والمجمل لابن فارس وكتاب النبات لأبي حنيفة الدينوري ، فكان اذا جاءت في الدرس كلمة لغة يحتاج الى كشفها وتحقيقها نظرها من تلك الكتب (٥٦) . ومن أهم التلاميذ الذين أخذوا عنه نجم الدين اللبودي وموفق الدين أحمد ابن أبي أصيبعة وعز الدين ابراهيم بن السويدي .

٦ - رضي الدين الرحبي ، ويمكن اعتباره أستاذ الأجيال وشيخ العلماء بحق ، فهو قد أشغل بصناعة الطب خلقاً كثيراً ، ونسخ عنهم جماعة عدة وأقرأوا أيضاً لغيرهم وصاروا من المشايخ المذكورين في صناعة الطب . ولواعتبر أحد جمهور الأطباء بالشام لوجد ما أن يكون منهم من قرأ على الرحبي أو من قرأ على من قرأ عليه (٥٧) . ومن أشهر تلاميذه ابنه شرف الدين الرحبي ومذهب الدين الدخوار وكمال الدين الحمصي وفخر الدين الساعاتي .

وما يمكن استنتاجه - أخيراً - عن الطريقة المتبعة في هذه الدروس انها كانت تقوم - كما يقول ابن أصيبعة - « على الحفظ والاستشراح » (٥٨) من قبل الطالب ، والشرح المستوفى اعتماداً اما على أقوال السابقين أو على مذهب المدرس نفسه . أما محتوى الدراسة فيقوم على الكتب الطبية أساساً . ومن الأساتذة من يكون له اختصاص في كتب عالم بعينه ، مثل ابن صقلاب الذي كان متخصصاً في جالينوس ، وكان فخر الدين المارديني متخصصاً في ابن سينا (ت ٤٢٨ هـ / ١٠٣٧ م) (٥٩) ، وأبو محمد عبدالله بن أحمد ابن البيطار كان متخصصاً في مجال الأدوية في ديوسقوريد وجالينوس (٦٠) .

٥ - في الصيدلة وعلم النبات :

لم تكن الصيدلة في القديم منفصلة عن الطب . وكان من المستحسن في الطبيب أن يكون طبيباً وصيدلانياً في نفس الوقت . يُمدادويته بنفسه حسب معرفته وتجاربه الخاصة . وقد بين ذلك الطبيب الأندلسي أبو جعفر أحمد بن محمد الغافقي (ت ٥٦٠هـ / ١١٦٥م) في مقدمة كتابه « الأدوية المفردة » تبياناً حسناً بقوله : « فأما حلي الأدوية واختيارها ومعرفة الجيد منها من الرديء فهو أخص بفرض هذا الكتاب مما ذكرنا ، وإن كان أكثر أطبائنا يرون أن ذلك فصل خارج عن صناعة الطب وأن الطبيب ليس عليه علم بشيء من ذلك بل تقليد في ذلك الشجّارين والصيدالة . وأنا أقول في جواب ذلك : أما قولهم أن ذلك من غير صناعة الطب فصدقوا وذلك لأن معرفة الأدوية واختيارها إنما هو من صناعة الصيدلة لا من صناعة الطب لكن أطباءنا هؤلاء كلهم صيادلة . فمن قال منهم أنه ليس عليه معرفة الأدوية فهو منه جهل فاحش قبيح لأن أطباءنا هؤلاء كلهم هم يتولون بأنفسهم عمل الأدوية المركبة وجميع أعمال الصيدلة . وما قبيح بأحدهم لو عقلوا أن يطلب أدوية مفردة لتركيب دواء فيؤتى بأدوية لا يعلم هل هي التي أراد أم غيرها ، فيركبها ويستقيها عليه ويقلد فيها الشجّارين ولقّاطسي الحشائش وقوماً لا يقرأون الكتب ولا يعرفون من الأدوية إلا أقلها ولا لأكثرهم أمانة ، والذي يعرفونه من الأدوية فهم في معرفته مقلّدون لغيرهم بغير علم ، هذا إلى ما يشاهد من اختلافهم فيها وقلة اتفاقهم . وأنا أقول أن أطباءنا هؤلاء كلهم إنما هم صيادلة ، ولا نكسب لهم ولا مماش إلا من الصيدلة وهم لا يعلمون ذلك . ومثلهم في ذلك كمثّل رجل تجار ولم يكن له كسب إلا من التجارة وهو يجهل أنه نجار ويظن أن صناعته غير ذلك . ومن جهل نفسه هذا الجهل فليس ينبغي أن يكلم أصلاً . فالطبيب الذي يحكم بما يجب للمريض من غذاء ودواء وتدبير وغير ذلك ولا يتولى شيئاً من عمل ذلك بيده هو طبيب فقط وليس بصيدلاني . والذي يتولى عمل الأدوية وتركيبها هو صيدلاني . فمن قال من أطبائنا أن معرفة الأدوية المفردة ليس بواجب علي فانما لا يجب عليه ذلك من حيث هو طبيب ، فأما من حيث هو صيدلاني فذلك واجب عليه حتى لا شيء أؤكد عليه منه ، إذ كان لا شيء أضر في الصناعة من أن يسقى دواء بدل دواء ، ولا أجهل ممن يفعل ذلك من الأطباء إذا تولى ذلك بنفسه فأما إذا سلم الأمر لغيره فالخطأ عليه دون الطبيب . ومعرفة الأدوية واختيارها يتقدم صناعة الصيدلة ، وهو كالأساس لها . فأما معرفة قواها وأفعالها فهو جزء من أجزاء صناعة الطب (٦١) .

فالطب والصيدلة إذن صناعتان مختلفتان ، إلا أنهما متكاملتان ، والطبيب الجيد الماهر هو الذي يكون في نفس الوقت صيدلانياً ماهراً ، يجيد معرفة قوى الأدوية وخصائصها المخصوصة بها وأفعالها ومنافعها ومضارها ومناسبتها والمختار منها وأبدالها ، ويجيد فن تركيبها ، ولقد كان التأليف فيها في الغالب جزءاً من التأليف في الطب العام ، ومعظم كتب الطب الكبيرة مثل « الحاوي » للرازي و « الكامل في الصناعة الطبية » للمجوسي و « التصريف لمن عجز عن التأليف » للزهراوي و « القانون » لابن سينا - تحتوي أقساماً خاصة بالأدوية المفردة أو الأدوية المركبة أو بهما معاً .

ولقد غلبت هذه النزعة الى المزج بين صناعتي الطب والصيدلة في بلاد الشام أيضاً ، في الفترة التي نتحدث عنها ، فمعظم الأطباء كانوا صيادلة ، الا أن الجانب الطبي التطبيقي كان أغلب ، فغلبت شهرة أهل الصناعة في هذه الفترة على أنهم أطباء لا صيادلة ، والفصل بين « بيت الوصف » - العيادة - و « بيت التصرف » - الصيدلية - كان أبرز ، وخاصة في بیمارستانات التي كانت الصيدليات فيها قائمة مستقلة عن قاعات المرضى ، أي قاعات العلاج ، وكانت تحت اشراف صيادلة متخصصين .

والدليل الذي عندنا على كون أطباء ذلك العصر صيادلة أيضاً هي التأليف التي وضعها عدد منهم في الصيدلة ، أي في الأدوية المفردة أو المركبة . ومن الأطباء الذين ألفوا في الصيدلة موفق الدين أبو نصر أسعد بن المطران (ت ٥٨٧ هـ / ١١٩١ م) ، الذي ألف كتاب « الأدوية المفردة » (٦٣) ، وأبو الفضل بن عبد الكريم المهندس (ت ٥٩٩ هـ / ١٢٠٢ م) (٦٤) الذي ألف كتاب الأدوية المفردة على ترتيب حروف المعجم (٦٥) ، وكمال الدين أبو منصور بن علي الحمصي (ت ٦١٢ هـ / ١٢١٥ م) (٦٦) الذي ألف « الرسالة الكاملة في الأدوية المسهلة » (٦٧) ، وأبو العجاج يوسف بن يحيى السبتي الذي ألف « رسالة في ترتيب الأغذية اللطيفة والكثيفة في تناولها » (٦٨) ، وقد ألف مهذب الدين عبد الرحيم الدخوار مقالة يرد فيها على رسالة أبي العجاج (٠٠٠) في ترتيب الأغذية (٦٩) ، وصدقة بن ميخا بن صدقة السامري (ت حوالي ٦٢٣ هـ / ١٢٢٦ م) (٧٠) الذي وضع « مقالة في أساس الأدوية المفردة » (٧١) ، وأبو الحسن بن غزال بن أبي سعيد الذي قسم كتابه « النهج الواضح في الطب » الى خمسة أجزاء وجعل الجزء الثاني في « الأدوية المفردة وقواها » والثالث « في الأدوية المركبة ومنافعها » (٧٢) ، وعزالدين أبو اسحاق إبراهيم بن السويدي الذي ألف كتابين في الأدوية هما « التذكرة الهادية والخبرة الكافية في الطب » (٧٣) ، وكتاب « السمات في أسماء النبات » (٧٤) ، وقد قلد في الكتاب الأول كتاب أستاذه ابن البيطار « المغني في الأدوية المفردة » فأخذ من مادته ورتبه مثله بحسب منافع الأدوية للأعضاء الآلة في الجسم (٧٥) .

ونريد أن نختم الحديث عن هذا المظهر بالحديث من طبيبين قد تميزا في التأليف في الأدوية المفردة وخرجا فيه عن المألوف فعق لهما أن يعتبرا من عظماء علماء النبات . أولهما رشيد الدين بن الصوري الذي كان « أوحداً (كذا) في معرفة الأدوية المفردة وماهياتها واختلاف أسمائها وصفاتها وتحقيق خواصها وتأثيراتها » (٧٦) . وقد ألف فيها كتاباً جليلاً كان نتيجة تجربة وبحث ميداني يقوم به أثناء جولات تمشيبية بحثاً عن النباتات في مظانها للتحقق من صفاتها وماهياتها ، والتعرف على أدوية جديدة لم يذكرها المتقدمون ، ولذلك كان كتابه في الأدوية المفردة جامعاً قد « استقصى فيه ذكر الأدوية المفردة وذكر أيضاً أدوية اطلع على معرفتها ومنافعها لم يذكرها المتقدمون » (٧٧) . وقد سلك في التعرف على النبات طريقة قد صورها لنا ابن أبي أصيبعة بقوله : « وكان يستصعب مصوراً ومعه الأصباغ والليق على اختلافها وتنوعها . فكان يتوجه رشيد الدين بن الصوري الى المواضع التي بها النبات مثل جبل لبنان وغيره من المواضع التي اختص كل منها بشيء

من النبات ، فيشاهد النبات ويحققه ويريسه للمصور فيعتبر لونه ومقدار ورقه وأخضانه وأصوله ويصور بحسبها ويجتهد في محاكاتها . ثم انه سلك أيضاً في تصوير النبات مسلكاً مفيداً وذلك انه كان يُرِي النبات للمصور في إبان نباته وطراوته فيصوره ، ثم يريه أياه أيضاً وقت كماله وظهور بزره فيصوره تلوذلك ، ثم يريه أياه أيضاً في وقت ذواه ويبسه فيصوره ، فيكون الدواء الواحد يشاهده الناظر اليه في الكتاب وهو على أنواع ما يمكن أن يراه به في الأرض ، فيكون تحقيقه له أتم ومعرفته له أبين » (٧٨) .

أما العالم الثاني فهو أبو محمد عبدالله بن أحمد ابن البيطار . وابن البيطار كما هو معلوم أندلسي ، قد ارتحل الى المشرق وعاش فيه حوالي الثلاثين سنة . وقد ترجم له ابن أبي أصيبعة ضمن علماء مصر (٧٩) ، وتابعه في ذلك ابن فضل الله العمري في « مسالك الأبحار في معالم الأمصار » (٨٠) ولكلوك في « تاريخ الطب العربي » (٨١) . إلا أننا نعتقد أن مصر ليست أحق به من بلاد الشام لأن مدة إقامته في المشرق كانت موزعة بين مصر وبلاد الشام فلم نختص به أحدهما دون الأخرى ، بل إن وفاته كانت في بلاد الشام ، بدمشق ، وبدمشق أيضاً كان له تلاميذ كثيرون من أشهرهم موفق الدين أبو العباس ابن أبي أصيبعة وعز الدين أبو اسحاق ابن السويدي .

كان ابن البيطار شيخ الصيدلة وأمام النباتيين بدون منازع ، تدل على ذلك تسميته في كتب التراجم بالنباتي والعشاب ، وشهادة تلميذه ابن أبي أصيبعة بأنه « أوحده زمانه وعلامة وقته في معرفة النبات وتحقيقه واختياره ومواضع نباته ونعت أسمائه على اختلافها وتنوعها » (٨٢) . وقد أهلكته هذه الدراية الفائقة ليكون - في مصر - رئيساً على سائر المشايخين وأصحاب البسطات . والذي يهمنا في هذا المجال خبرته بنباتات بلاد الشام ومعرفته الفائقة بها . فقد كان يقوم برحلات تمشيبية داخل بلاد الشام - في مختلف أحوالها - بحثاً عن النباتات في مظانها وتعرفاً على ماهياتها وخصائصها . وقد أشار ابن أبي أصيبعة الى بعض من تلك الرحلات ، هي التي كان يقوم بها الى ظاهر دمشق صعبة ابن أبي أصيبعة نفسه الذي قال عنه « ولقد شاهدت معه في ظاهر دمشق كثيراً من النبات في مواضعه » (٨٣) . وقد ظهر أثر تلك الرحلات التمشيبية في كتاب ابن البيطار . فقد تحدث فيها عن كثير من النباتات الشامية ، نذكر من ذلك - على سبيل المثال لا الحصر - قوله في كتابه « الجامع لمفردات الأدوية والأغذية » - وهو أجل كتاب عربي في المادة الطبية - عن النبات المسمى « بنتومة » : « هذا نبات يعرف بهذا الاسم عند شجارينا ببلاد الأندلس ، وتعرفه أيضاً بالرقعة الفارسية وهذرق الطير ، وكذا يعرف بأرض الشام أيضاً ، وخاصة ببلاد نابلس ما ولاها . وأما أهل الشويك من أرض الشام فإنهم يعرفونه بالهَنَم » (٨٤) ، وعن النبات المسمى « درونج » : « كثير بجبل بروت من أعمال الشام ، ومنه شيء بكفر سلوان بجبل لبنان شمالي الضيمة ، ويعرفونه بالمقربة » (٨٥) ، وعن نبات « المقار قرحا » : « وهذا الدواء المعروف بعود القرح الجبلي كثير بأرض الشام (٠٠٠) ، وقد رأيت وجسمته بظاهر دمشق في رأس وادي بردة بموضع يعرف ببابل السوق على يسرى الطريق وأنت طالب

الزبداني « (٨٦) الخ ، ومثل هذا كثير في كتبه « المعني في الأدوية المفردة » و « لابانة والاعلام بما في المنهاج من الخلل والأوهام » - وهو في نقد كتاب « منهاج البيان » لابن جزلة - « تفسير كتاب دياستوريدوس » ، وهذه الكتب الثلاثة لا تزال مخطوطة لم تنشر بعد . وهذه الشواهد النباتية الشامية الكثيرة دالة على نزاع البيئة الشامية وأهميتها ، وأثرها العميق في كتب الطب والصيدلة والنبات العربية ، وهو أثر لم يظهر في كتب ابن البيطار فقط بل في كتب أخرى كثيرة نكتفي بالإشارة منها إلى كتاب أبي العباس أحمد بن محمد ابن الرومية الاشبيلي النباتي (ت ٦٣٧ هـ / ١٢٣٩ م) المعروف بالرحلة المشرقية . فقد مر أبو العباس النباتي ببلاد الشام هو أيضاً ، وأقام بها مدة ، وخاصة بدمشق ، وكان لأرض بلاد الشام أثر في رحلته ، مثلما كان لها أثر في كتب تلميذه ابن البيطار .

□ التعاليق :

- ١ - القلطي : تاريخ الحكماء ، ص ٤٠٥ ، ابن العربي : مختصر تاريخ الدول ، ص ٢١١ .
- ٢ - القلطي : تاريخ الحكماء ، ص ٤٠٥ ، ابن أبي أصيبعة : الميون ، ١٤٤/٦ - ١٥٥ ، ابن العربي : المختصر ، ص ٢١١ ، لكلوك : تاريخ الطب العربي ٣٩/٢ .
- ٣ - ابن أبي أصيبعة : الميون ، ١٥٥/٢ ، لكلوك : التاريخ ٣٩ / ٢ .
- ٤ - ابن أبي أصيبعة : الميون ، ١٥٥/١ - ١٥٧ ، لكلوك : التاريخ ٤٠/٢ .
- ٥ - ابن أبي أصيبعة : الميون ، ١٥٧/٢ - ١٦١ ، لكلوك : التاريخ ٤٠/٢ - ٤١ .
- ٦ - ابن أبي أصيبعة : الميون ، ١٦٣/٢ ، لكلوك : التاريخ ٤١/٢ - ٤٢ .
- ٧ - القلطي : تاريخ الحكماء ، ص ٣٩٢ - ٣٩٤ ، ابن أبي أصيبعة : الميون ، ٣١٣/٢ ، ابن العربي : المختصر ص ٢٤٢ - ٢٤٣ ، لكلوك : التاريخ ١٦٦/٢ - ١٦٧ .
- ٨ - ابن أبي أصيبعة : الميون ، ١٣٣/٢ ، لكلوك : التاريخ ٢٢٥/٢ - ٢٢٧ ، إبراهيم بن مراد : المصطلح الأعجمي في كتب الطب والصيدلة العربية (أطروحة مرفوعة ، تحت الطبع) ، ص ١٠٥ - ١٥٣ .
- ٩ - ابن أبي أصيبعة : الميون ، ١٦٦/٢ - ١٦٧ ، لكلوك : التاريخ ٤٧/٢ .
- ١٠ - ابن أبي أصيبعة : الميون ، ١٦٢/٢ - ١٦٣ ، لكلوك : التاريخ ٤١/٢ .
- ١١ - ابن أبي أصيبعة : الميون ، ٢٩٩/١ - ٣٠١ ، لكلوك : التاريخ ٢٧/٢ - ٢٨ .
- ١٢ - ابن أبي أصيبعة : الميون ، ٢٠١/٢ - ٢١٣ ، لكلوك : التاريخ ١٨٢/٢ - ١٨٧ .
- ١٣ - ابن أبي أصيبعة : الميون ، ١٩٢/٢ - ١٩٥ ، لكلوك : التاريخ ١٦٣/٢ - ١٦٤ .
- ١٤ - ابن أبي أصيبعة : الميون ، ٣٠١/٢ ، لكلوك : التاريخ ١٦٥/٢ .
- ١٥ - ابن أبي أصيبعة : الميون ، ١٩٥/٢ - ٢٠١ ، لكلوك : التاريخ ١٦٥/٢ .
- ١٦ - ابن أبي أصيبعة : الميون ، ٢٣٣/٢ - ٢٣٤ ، لكلوك : التاريخ ١٧٥/٢ - ١٧٦ .
- ١٧ - ابن أبي أصيبعة : الميون ، ٢١٩/٢ - ٢٣٠ ، لكلوك : التاريخ ١٧٤/٢ - ١٧٥ .
- ١٨ - ابن أبي أصيبعة : الميون ، ١٧٤/٢ - ١٧٥ ، لكلوك : التاريخ ٢١٠/٢ .
- ١٩ - ابن أبي أصيبعة : الميون ، ٢٣٤/٢ - ٢٣٩ ، لكلوك : التاريخ ١٧٧ / ٢ .
- ٢٠ - ابن أبي أصيبعة : الميون ، ١٨٥/٢ - ١٨٩ ، لكلوك : التاريخ ١٦٠/٢ - ١٦١ .



- ٢١- لكللا : التاريخ ، ١٨٧/٢ ، وانظر أيضا : ابن أبي أصيبعة ، العيون ، ٢ / ١٩٨ ، و ٢٢١/٢ - ٢٢٢ .
- ٢٢- ابن أبي أصيبعة : العيون ، ١٨٣/٢ - ١٨٤ ، لكللا : التاريخ ، ١٥٩/٢ .
- ٢٣- يضاف الى الأطباء الذين ترجم لهم ابن أبي أصيبعة في العيون ولكلا في تاريخه تسعة عشر طبيباً على الأقل قد ذكرهم مؤلف العيون عرضاً ولم يترجم لهم فلم يترجم لهم لكللا بدوّه ، هؤلاء الأطباء المقودرون هم : علي بن حامد الدخوار - ولد كان كحالاً مشهوراً - وابنه حامد بن علي بن حامد الدخوار وقد كان كحالاً أيضاً ، وهما والد الطبيب الكبير مهذب الدين عبد الرحيم الدخوار وأخوه (العيون ، ٢٣٩/٢) وابن حمدون الجرائمي وقد كانت له يد طول في العلاج (العيون ، ١٧٩/٢) وقد كان يعمل في البيمارستان النوري مع ابن الطران ، وموفق الدين بن الصرف ، وقد كان في البيمارستان النوري مع مهذب الدين عبد الرحيم الدخوار (العيون ، ٢٤٨/٢) وهبة الله بن الطران وأخ له لم يذكر اسمه - وهما أخوا موفق الدين - ابن نصر أحمد المطراف النصراني - (العيون ١٧٩/٢ - ١٨٠) ، وأمين الدولة أبو الفتح ابن أبي النجم النصراني (العيون ، ١٨٣/٢) وإبراهيم بن خلف السامري (العيون ، ١٩٣/٢) وصدة اليهودي - والد أود الدين عمران - (العيون ، ٢١٣/٢) ، وشمس الدين أبو الفضل بن أبي الفرج المطواع الكحال ، وقد كان صديقاً لأبي العباس أحمد بن أبي أصيبعة (العيون ، ١٤٥/٢ - ١٥٥) ونسيف الى هؤلاء سبعة آخرين على الأقل لم تذكر أسماءهم بل اكتفى صاحب العيون بالتلميح إليهم ، وهم حسن عائلة الطبيب عفيف بن سكرة ، فقد كان له أولاد وأهل أكثرهم مشغولون بصناعة الطب ومقامهم بمدينة حلب - (العيون ، ١٦٤/٢) ، وأبناء أبي الفرج النصراني الذين اشتغلوا بصناعة الطب وأقاموا بسيماط (العيون ، ١٨٣/٢) .
- ٢٤- أحمد عيسى : البيمارستانات في الاسلام ، ص ٢٠٣ - ٢٦٠ .
- ٢٥- ابن الأثير : الكامل في التاريخ ، طبعة منقحة من طبعة طودنبري Torenberg ، بيروت ١٩٦٥ - ١٩٦٦ (١٢ جزءاً + جزء للنهارس) ، ٤٠٤/١١ .
- ٢٦- ابن أبي أصيبعة : العيون ، ٢٤٢/٢ .
- ٢٧- نفس المصدر ، ٢٤٣/٢ .
- ٢٨- نفس المصدر ، ٢٤٣/٢ .
- ٢٩- نفس المصدر ، ١٥٥/٢ .
- ٣٠- أحمد عيسى : البيمارستانات في الاسلام ، ص ٢١٦ - ٢٢٢ .
- ٣١- ابن أبي أصيبعة : العيون ، ١٥٥/٢ .
- ٣٢- نفس المصدر ، ١٩٢/٢ ، لكللا : التاريخ ، ١٦٢ - ١٦٣ .
- ٣٣- ابن أبي أصيبعة : العيون ، ١٩٢/٢ .
- ٣٤- نفس المصدر ، ٢٤٩/٢ .
- ٣٥- نفس المصدر ، ٢٢١/٢ .
- ٣٦- نفس المصدر ، ١٥٩/٢ .
- ٣٧- نفس المصدر ، ١٥٧/٢ .
- ٣٨- نفس المصدر ، ٢٦٦/٢ - ٢٦٧ ، ولكلا : التاريخ ، ١٩٩/٢ - ٢٠٢ .
- ٣٩- ابن أبي أصيبعة : العيون ، ٢٦٦/٢ .
- ٤٠- نفس المصدر ، ٢٤٤/٢ .
- ٤١- نفس المصدر ، ٢٥٩/٢ - ٢٦٣ ، ولكلا : التاريخ ، ١٧٠/٢ .
- ٤٢- ابن أبي أصيبعة : العيون ، ٢٤٤/٢ - ٢٤٥ .
- ٤٣- أحمد عيسى : البيمارستانات في الاسلام ، ص ٤١ .
- ٤٤- ابن أبي أصيبعة : العيون ، ١٥٥/٢ .
- ٤٥- نفس المصدر ، ٢٤٣/٢ .
- ٤٦- القفطي : تاريخ الحكماء ، ص ٣٧٨ - ٣٧٩ ، ابن أبي أصيبعة : العيون ، ٢١٤/٢ - ٢١٦ ، ابن العبري : المختصر ٢٥٣ - ٢٥٤ ، لكللا ، التاريخ ، ١٦٩/٢ - ١٧١ ، وهو عند جمال الدين القفطي « ابن صلابان » بالنون في آخره ، وقد نقل منه ابن العبري ولكلا ذلك .
- ٤٧- ابن أبي أصيبعة : العيون ، ٢١٥/٢ .
- ٤٨- نفس المصدر ، ٢١٤/٢ - ٢١٥ .
- ٤٩- نفس المصدر ، ١٦٢/٢ .
- ٥٠- نفس المصدر ، ١٩١/٢ - ١٩٢ ، لكللا : التاريخ ، ٤٦/٢ - ٤٧ .
- ٥١- ابن أبي أصيبعة : العيون ، ١٩٢/٢ .
- ٥٢- نفس المصدر ، ٢٤٦/٢ - ٢٥٩ ، لكللا : التاريخ ، ١٨٢ - ١٧٩/٢ .

- ٦٩- نفس المصدر ، ٢/ ٢٤٦ .
٧٠- نفس المصدر ، ٢/ ٢٣٠ - ٢٣٣ ، لكلوك : التاريخ ، ١٧٥/٢ .
٧١- ابن أبي أصيبعة : العيون ، ٢/ ٢٣٣ .
٧٢- نفس المصدر ، ٢/ ٢٣٩ .
٧٣- نفس المصدر ، ٢/ ٢٦٧ .
٧٤- ماكس مايرهوف : شرح أسماء العقاد لأبي عمران موسى بن ميمون القرطبي (تحقيق النص العربي مع ترجمة فرنسية) ، ط ١ ، القاهرة ، ١٩٤٠ ، ٧٩ + ٣٥٨ ص) ، ص ٢٢ من المقدمة الفرنسية .
٧٥- لكلوك : التاريخ ، ٢/ ١٩٩ .
٧٦- ابن أبي أصيبعة : العيون ، ٢/ ٢١٦ .
٧٧- نفس المصدر ، ٢/ ٢١٩ .
٧٨- نفس المصدر ، ٢/ ٢١٩ .
٧٩- نفس المصدر ، ٢/ ١٣٣ .
٨٠- العمري : مسالك الأبصار في ممالك الأمصار ، الجزء الخامس ، مطبوعة معهد المخطوطات العربية (الجامعة العربية) ، رقم ف ٣٦ (معارف عامة) ، ص ص ٦١٤ - ٦١٧ .
٨١- لكلوك : التاريخ ، ٢/ ٢٢٥ - ٢٣٧ .
٨٢- ابن أبي أصيبعة : العيون ، ٢/ ١٣٣ .
٨٣- نفس المصدر ، ٢/ ١٣٣ .
٨٤- ابن البيطار : الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ، ١/ ١٢١ .
٨٥- نفس المصدر ، ٢/ ٩٠ .
٨٦- نفس المصدر ، ٣/ ١١٥ .
٥٣- ابن أبي أصيبعة : العيون ، ٢/ ٢٥٠ .
٥٤- نفس المصدر ، ٢/ ١٨٤ - ١٨٥ ، لكلوك التاريخ ، ٢/ ١٥٩ - ١٦٠ .
٥٥- ابن أبي أصيبعة : العيون ، ٢/ ١٨٤ .
٥٦- نفس المصدر ، ٢/ ٢٣٤ .
٥٧- نفس المصدر ، ٢/ ١٩٣ .
٥٨- نفس المصدر ، ٢/ ٢١٤ .
٥٩- نفس المصدر ، ٢/ ٢٣٩ .
٦٠- نفس المصدر ، ٢/ ١٣٣ .
٦١- الغافقي : الأدوية المفردة - مطبوعة الخزائن العامة للوفائق بالرباط ، رقم ق ١٥٥ (٤٠٠ ص) ، ص ص ٥ - ٧ وانظر : إبراهيم بن مراد : أبو جعفر أحمد الغافقي في كتاب الأدوية المفردة : دراسة في الكتاب وتحقيق مقدمته ، في مجلة « الصيدلاني العربي » (دمشق) ، ٢ (١٩٨٢) ، (ص ص ٧٠-٨١) ، ص ٧٩ .
٦٢- ابن أبي أصيبعة : العيون ، ٢/ ١٧٥ - ١٨١ ، لكلوك : التاريخ ، ٢/ ٤٣ - ٤٥ .
٦٣- ابن أبي أصيبعة : العيون ، ٢/ ١٨١ .
٦٤- نفس المصدر ، ٢/ ١٦٠-١٦١ ، لكلوك : التاريخ ، ٢/ ١٦٢ .
٦٥- ابن أبي أصيبعة : العيون ، ٢/ ١٩١ .
٦٦- نفس المصدر ، ٢/ ٢٠١ ، لكلوك : التاريخ ، ٢/ ١٦٧ - ١٦٨ .
٦٧- ابن أبي أصيبعة : العيون ، ٢/ ٢٠١ .
٦٨- نفس المصدر ، ٢/ ٢١٣ .

□ مصادر البحث :

- ١- ابن أبي أصيبعة : عيون الأنباء في طبقات الأطباء ، تحقيق أوغست مللر - ط ١ ، القاهرة ، ١٢٩٩ هـ ، ١٨٨٢ ، (جزآن) .
٢- ابن البيطار : الجامع لمفردات الأدوية والأغذية ، ط ١٠ ، بولاق ، ١٢٩١ هـ / ١٨٧٤ م (أربعة أجزاء) .
٣- ابن العمري (أبو الفرج خريفوريوس) : تاريخ مختصر الدول ، تحقيق الأب أنطون صالحلي اليسوعي ، ط ٢ ، بيروت ، ١٩٥٨ (٣٤٦ ص) .
٤- عيسى (أحمد) : تاريخ اليماموسقانات في الاسلام ، ط ٢ ، بيروت ، ١٩٨١ (٢٩٣ ص) .
٥- القفطي (جمال الدين أبو الحسن علي بن يوسف) : تاريخ الحكماء ، وهو منتخب الزوئي المسمى بالمنتخبات الملتقطات من كتاب إخبار العلماء بأخبار الحكماء لجمال الدين القفطي ، تحقيق يوليوس لير ، ط ١٠ ، ليبزيغ ، ١٩٠٣ (٤٩٥ + ٢٢ ص) .
٦- لكلوك : تاريخ الطب العربي :

« Histoire de la Médecine Arabe », par Lucien Leclerc 1ère éd., Paris, 1876 (2 Vol.).

* لم نثبت في هذه القائمة إلا العناوين التي اعتمدت في البحث أكثر من مرة .

علم الاجتماع الاقتصادي عند ابن خلدون

تيسير شيخ الأرض

□ تمهيد : ابن خلدون والتفكير الاقتصادي

من يطالع « مقدمة » ابن خلدون ، يجد فيها آراء اقتصادية قيمة ، تكشف عن جوانب من جوانب عبقريته الفذة ؛ حتى ان بعضهم ذهب الى انه المؤسس الحقيقي لعلم الاقتصاد . وبهذا الصدد يقول الدكتور محمد حلمي مراد : « ولئن تناولنا هنا حصراً شاملاً لأراء ابن خلدون فيما تعرض له من شؤون اقتصادية ... ولكن مقصدنا من هذه الدراسة ، ان نشيد بدوره في ميدان البحث لعلمي الاقتصادي ؛ باعتباره أول من وضع دعائم علم الاقتصاد ، ومؤسس مذهب الاقتصاد المرسل ، وصاحب فضل اسبق بالكثير من النظريات الاقتصادية التي نسبت بعد مئات السنين الى غيره من الاقتصاديين الحديثين (١) » .

والحقيقة ان من يرجع الى « المقدمة » يجد ان ابن خلدون خص الاقتصاد بباب كامل هو الباب الخامس ؛ وانه كثيراً ما كان يعاود التطرق اليه في بعض فصولها ؛ حينما يتطلب وجه الكلام ذلك . ولكن الباحثين قلما اهتموا بالأراء الاقتصادية الواردة فيها ؛ وكان جل اهتمامهم منصرفاً الى المباحث المتعلقة بعلم الاجتماع في الدرجة الأولى ؛ وإلى المباحث المتعلقة بعلم التاريخ في الدرجة الثانية . وما يلفت النظر ان الدكتور علي عبد الواحد وافي ، محقق أحدث طبعة « للمقدمة » وشارحها والمعلق عليها ، قد نظر الى مباحث ابن خلدون الاقتصادية في سياقها الاجتماعي . وبهذا الصدد يقول : « ومن دراسته (ابن خلدون) لظواهر الاقتصاد ، انتهى كذلك الى عدة أفكار وقوانين ؛ منها (ان الفلاحة من معاش المستضعفين) و (ان الصنائع انما تكمل بكمال العمران الحضري)

و (أن رسوخ الصنائع في الأمصار انما هو برسوخ العضارة وطول أمدها) و (أن الصنائع انما تستجد وتكثر اذا كثر طالبها) و (أن الأمصار اذا قاربت الخراب انتقصت منها الصنائع) ٠٠ الخ (٢) ٠ «

ولكننا اذا دققنا النظر في سياق كلامه على النواحي الاقتصادية ، لم نجد في الحقيقة ينحو دائماً نحواً اقتصادياً اجتماعياً ؛ بل انه ينحو أحياناً نحواً اقتصادياً بحثاً ، كما نرى اليوم في بحث الاقتصاد السياسي ٠ وهذا يعني ، أن الصورة التنظيمية لعلم الاجتماع وفروعه لم تجسد التعبير الكامل عنها في « المقدمة » ٠ ويرجع ذلك الى أنه كتبها على عجلة من أمره ، في مدة خمسة أشهر كما يقول (٣) ، في قلعة ابن سلامة ٠ ولهذا فهو يمتدح قائلاً : « وقد كدنا نخرج عن الغرض ٠ ولذلك عزمنا أن نقبض العنان عن القول في هذا الكتاب الأول الذي هو طبيعة العمران وما يعرض فيه ٠ وقد استوفينا من مسائله ما حسبناه كفاية ٠ ولعل من يأتي بعدنا ممن يؤيده الله بفكر صحيح ، وعلم مبين ، يفوس من مسائله على أكثر مما كتبنا ٠ فليس على مستنبط الفن احصاء مسائله ؛ وانما عليه تعيين موضع العلم وتنويع فصوله وما يتكلم فيه ٠ والمتأخرون يلحقون المسائل من بعده شيئاً فشيئاً الى أن يكمل (٤) » ٠

ومهما يكن من أمر ، فاننا أميل الى أن ننظر الى المباحث الاقتصادية في « المقدمة » في سياقها الاجتماعي ؛ لأن اتجاه ابن خلدون الفكري كان ينحو هذا المنحى ؛ وان كانت الإشارة الى ذلك تعوزه في بعض المواضع ٠

وبهذا يمكننا أن نعدده رائداً في علم الاقتصاد من ناحية ، وفي علم الاجتماع الاقتصادي من ناحية أخرى ٠ أما بالنسبة الى علم الاقتصاد ، فلأنه فرغ من كتابة « مقدمته » في منتصف سنة ٧٧٩ هـ (٥) (الموافقة لسنة ١٣٧٦ م) ؛ وأن كتاب آدم سميث « بحث في طبيعة ثروة الأمم وأسبابها » المعروف باسم « ثروة الأمم » والمصادر سنة ١٧٧٦ م قد تأخر أربعين سنة عن فراغ ابن خلدون من كتابة « مقدمته » ؛ علماً بأن آدم سميث يمدد المؤسس الحقيقي لعلم الاقتصاد عند الغربيين. وأما بالنسبة الى علم الاجتماع ، فلأنه سبق أوغست كونت صاحب كتاب « دروس في الفلسفة الوضعية » الذي عاش في القرن التاسع عشر (١٧٩٨ - ١٨٥٧) ومن تلوه من علماء الاجتماع ، بأكثر من أربعة قرون ٠

ولكن دعونا ننتقل الآن الى آراء ابن خلدون في الاقتصاد وعلم الاجتماع الاقتصادي ٠ وهنا يمكننا أن نتطرق الى أربعة مسائل تبين لنا حقيقة تفكيره الاقتصادي وصبغته الاجتماعية ٠ وهي : علاقة العمران البشري بالاقتصاد ؛ وعلاقة السمر بالعمل ؛ وتأثير الجباية في العمل ؛ وغاية العمران البشري ٠

١ - العمران البشري والاقتصاد

إذا كان الاجتماع الانساني ضرورياً في نظرية ابن خلدون ، فما الصورة التي تصوره بها ؟ وما الأساس الذي يقوم عليه ؟

(١) شكلا العمران البشري :

يرى ابن خلدون ان للعمران البشري شكلين أساسيين هما العمران البدوي والعمران الحضري . بيد أن هذين الشكلين ليسا مختلفين في النوع ، بل في الدرجة : إذ أن أحدهما ، وهو الاجتماع البدوي ، يفضي الى الآخر ، الذي هو الاجتماع الحضري .

ويرجع ابن خلدون اختلاف أجيال الناس في أحوالهم ، الى اختلاف نحلهم من المماش . وهو يرى أن اجتماعهم انما يكون للتعاون على تحصيل معاشهم : وانهم يبدوون بالضروري والبسيط منه : لكي ينتقلوا من بعد ذلك الى العاجي والكمالي . يصف ابن خلدون ذلك قائلا : « ان اختلاف الأجيال في أحوالهم ، انما هو باختلاف نحلهم من المماش . فان اجتماعهم انما هو للتعاون على تحصيله ، والابتداء بما هو ضروري منه وبسيط ، قبل العاجي والكمالي (١) » .

أما في طور البداوة ، فانهم ينصرفون الى الفلاحة والغراسة والزراعة حيناً ، والى القيام على الحيوان من الغنم والبقر والنحل والدود : لنتاجها واستخراج فضلاتها حيناً آخر . يقول شارحاً الكيفية التي يحدث ذلك بها : « فمنهم من يستعمل الفلح من الغراسة والزراعة : ومنهم من ينتحل القيام على الحيوان من الغنم والبقر والمز والنحل والدود ، لنتاجها واستخراج فضلاتها . وهؤلاء القائمون على الفلح والحيوان ، تدعوهم الضرورة ، ولا بد ، الى البدو ، لأنه متسع لما يتسع له الحواضر من المزارع والفسدن والمسارح للحيوان ، وغير ذلك . فكان اختصاص هؤلاء بالبدو أمراً ضرورياً لهم . وكان حينئذ اجتماعهم وتعاونهم في حاجاتهم ومعاشهم وعمرانهم من القوت والكن والدفاعة انما هو بالمقدار الذي يحفظ الحياة ، ويحصل بلفة العيش من غير مزيد عليه ، للمجز عما وراء ذلك (٧) » .

تلكم هي حياة البداوة : وهي ترتبط - كما نلاحظ - بمفهوم الحضارة الزراعية القائمة على الفلاحة والغراسة وتربية الحيوان ، في سبيل استخراج ثرواتها ونتاجها . لكنها لا تقف عند هذا الحد : بل انها الطريق الى الحضارة الواسعة : إذ انها لا تلبث أن تدر على بفض الناس أرباحاً تزيد من غناهم ، وتميل بهم الى الرفه والدعة . وهذا من شأنه أن يزيد من تعقيد حياتهم : فيصبحون غير قانعين بالضروري من حاجاتهم : مما يدفعهم الى طلب الكمالي فضلا عنه . وهنا يدخلون في دوامة لا تنتهي من الحاجات التي تسلمهم من حاجة الى حاجة : إذ ان طلب الكمالي لا يقف عند حد : فهو سرعان ما يتحول الى ضروري . وهكذا باستمرار ...

في هذه الحال ، يكون الانتقال في نظر ابن خلدون من حال البداوة الى حال الحضارة . وهما وصفه لكيفية هذا الانتقال : يقول : « ثم اذا اتسمت أحوال هؤلاء المنتحلين للمماش ، وحصل لهم ما فوق الحاجة من الفنى والرفه ، دعاهم ذلك الى السكون والدعة ، وتعاونوا في الزائد على الضرورة ، واستكثروا من الأقوات والملابس ، والتأنق فيها ، وتوسعة البيوت ، واختطاط المسكن والأمنار ، للتحضر . ثم تزيد أحوال الرفه والدعة : فتجيء عوائد الترف البالغة مبالغها في التأنق في علاج القوت ، واستجادة المطابخ ،

وانتقاء الملابس الفاخرة في أنواعها من الحرير والديباچ وغير ذلك ، ومفالة البيوت والصروح ، واحكام وضمتها في تنجيدها ، والانتهاء في الصنائع في الخروج من القوة الى الفعل الى غاياتها؛ فيتخذون القصور والمنازل؛ ويجرون فيها المياه ، ويمالون في صرحها ، ويبالغون في تنجيدها ، ويختلفون في استجادة ما يتخذونه لمعاشهم من ملابس أو فراش أو أنية أو ماعون . وهؤلاء هم الحضري ؛ ومعناه الحاضرون أهل الأمصار والبلدان . ومن هؤلاء من ينتحل في معاشه الصنائع ؛ ومنهم من ينتحل التجارة ، وتكون مكاسبهم أنسى وأرفه من أهل البدو ؛ لأن أحوالهم زائدة على الضروري ، ومعاشهم على نسبة وجدهم (٨) .

وإذا سألنا ابن خلدون : لماذا كانت الأمور على هذا النحو ؟ ولماذا انتهى المجتمع البدوي الى المجتمع الحضري ؟ أجابنا بقوله : « ان أجيال البدو والحضر طبيعية لا بد منها » . وهذا يعني ، ان المجتمعات لديه ، تسر بحسب قوانين معينة ، لا يمكن الخروج عليها . وهذا - في رأينا - بداية الفهم العلمي للحياة الاجتماعية ، وخروج عن النظرة الإصلاحية التي ظلت سائدة قبله ، منذ بدأ التفكير الانساني بدراسة المجتمعات البشرية .

وهكذا يربط ابن خلدون بين وجوه الكسب وتطور الحياة الاجتماعية ؛ فريثا ان ازدياد الكسب هو سبب هذا التطور ؛ وان المبالغة في جني ثماره ، هي سبب المبالغة في اتساع الحضارة . ويمكننا ان نستخلص مع ابن خلدون ، ان حياة البداوة سابقة على حياة الحضارة ؛ وان الحضارة البسيطة سابقة على الحضارة المعقدة ؛ وان الضروري سابق على العاجي والكمالي . وبهذا الصدد يقول : « ولا شك ان الضروري أقدم من العاجي والكمالي وسابق عليه ؛ لأن الضروري أصل ، والكمالي فرع ناشى عنه ؛ فالبدو أصل للمدن والحضر وسابق عليهما ؛ لأن أول مطالب الانسان الضروري ؛ ولا ينتهي الى الكمال والتشرف الا اذا كان الضروري حاصلا ؛ فنشوة البداوة قبل رفة الحضارة . ولهذا نجد التمدن غاية للبدوي يجري اليها ، وينتهي بسميه الى مقترحه منها . ومتى حصل على الرياش الذي يحصل له به أحوال التشرف وعوائده ، عاج الى الدعة ، وأمكن نفسه الى قياد المدنية . وهذا شأن القبائل المتبدية كلهم (٩) » .

وهذا يعني ، ان اختلاف أحوال الناس الاجتماعية مرتبط باختلاف أحوالهم الاقتصادية ؛ فأحوال البداوة مرتبطة بانتعالهم الزراعة وتربية الحيوان ؛ وهم يظلون كذلك ما داموا في هذا النطاق لا يتعدونه . لكنهم متى اتسعت أحوالهم المعاشية بالفنسى والرفه مالوا الى الدعة وكثرت حاجاتهم الكمالية ، فتأنقوا في المأكول والملبس وتوسعة البيوت والمدن .

لكن هذا من شأنه أن يؤثر في ازدياد الأعمال وتنوعها ؛ ويؤدي الى اختلاف قيمها ، وتبدل أسعار الحاجات الضرورية والكمالية .

٢ - العمران والأعمال والأسعار

يرى ابن خلدون أن العمل هو أساس الدخل (الرزق) بما يأتي به من ربح ؛ وأنه خاضع في ذلك لطبيعة العمران (الحياة الاجتماعية) .

(١) الرزق والعمل :

يستخدم ابن خلدون كلمة كسب الى جانب كلمة رزق : وهو يرى أن كل كسب هو نتيجة سمي وعمل : وأنه لا بد من الأعمال الانسانية في كل مكسب ومتمول (١٠) . وهذا يعني أن قلة الأعمال أو فقدانها ، يؤدي الى رفع الكسب من بين الناس ، وتناقص أرزاقهم تناقصاً مطرداً : علماً بأن قلة الأعمال أو فقدانها ناتج عن انتقاص العمران : أي ضعف الحياة الاجتماعية (١١) .

ولكن ، هل صحيح أن كل رزق هو نتيجة عمل ؟ أليست هناك أرزاق هي هبة من السماء ؛ كالنبات الذي ينبت في القفار ، من دون أية رعاية أو عناية ؟! إن ابن خلدون لا يعتقد ذلك : فهو يرى أنه لا بد من القيام بعمل من الأعمال في كل رزق . لكن العمل قد يكون ظاهراً وقد يكون غير ظاهر : أنه يكون ظاهراً للعيان ، ولا يحتاج الى أي بيان ، إذا نظرنا الى الصناعات المختلفة ، مثل صنع الصيوان والكرسي . وفي هذه الحال ، لا يمكن لكائن من كان ، أن ينكره فيهما بوجه من الوجوه . بيد أن العمل قد يكون مقتضى من الحيوان أو النبات أو المعدن : وهو عندئذ لا يكون ظاهراً في الوهلة الأولى . ولهذا كان هناك من يعتقد أنه ما من عمل انساني هناك : وإن هذه المقتنيات جميعاً هي هبة من الطبيعة ، تجود بها على الانسان . ولكن ابن خلدون لا يعتقد هذا الاعتقاد : فهو يرى أنه لا بد هنا أيضاً من العمل الانساني ، للارتفاع بهذه المقتنيات الطبيعية . ويضرب على ذلك أمثلة الحليب والشار والمعدن : فالحليب لا بد من حلبه ونقله الى رافقيه ؛ والحلب والنقل عملان ؛ والشار لا بد من قطفها وتوزيعها ؛ والقطف والتوزيع عملان ؛ والمعدن لا بد من استخراجها وصنعها ؛ والاستخراج والصنع عملان ؛ الخ . (١٢) .

وفضلاً عن ذلك ، فبعض البضائع لا يكون منفرداً مستقلاً عن غيره : بل يكون معه غيره . ويضرب لنا ابن خلدون مثلاً على مثل هذه الصناعات ، هما النجارة والحياسة . وهو يرى أن النجارة يكون معها الخشب : وأن الحياسة يكون معها الغزل ؛ وهكذا . . . فإذا أنعمنا النظر فيها قليلاً ، وجدنا قيمة العمل فيها أكثر من قيمة الأشياء التي تكون معها . ولتوضيح ذلك ، لنفكر بقيمة العمل المبذول في بنسائم بيت من البيوت : أن قيمة العمل المبذول هنا أكبر بكثير من قيمة المواد المستخدمة في البناء . وقل الشيء نفسه بالنسبة الى أسعار الأقوات بين الناس ؛ ولا سيما في الأقطار التي يكون علاج الفلح فيها ومؤنته غير يسيرة (١٣) .

وهنا لا بد لنا من استخلاص نتيجة وتقريرها : أنه لا بد لنا من تقرير أن ما يفيد الانسان من اقتناء الصناعات ، هو قيمة المبذول في صناعتها ؛ إذ ليس هناك إلا العمل ؛ لكنه ليس مقصوداً بنفسه للفتنة (١٤) . وهذا يعني ، أننا لا نقصد الى امتلاك العمل نفسه ؛ لأن العمل لا يمتلك ؛ بل إن ما يمتلك هو نتائج العمل فقط . ومن هذه الناحية ، يمكننا أن نقول : أن العمل المبذول في بناء بيت من البيوت ، هو الذي نقتنيه بشراء هذا البيت ؛ إن ما نشتره في الحقيقة هو ناتج هذا العمل ، وهو البناء على وجه معين ، لا العمل نفسه .

وعلى هذا النحو ، يتبين لنا بوضوح ، أن المفادات والمكتسبات - كلها أو أكثرها - هي قيم الأعمال الانسانية (١٥) . وهذا ينتهي الى أن قلة الرزق أو كثرته إنما يكونان بقلة

الأعمال الانسانية أو كثرتها . وهنا يمكننا أن نستنتج ، أن الأمصار ذات السكان القلائل يكون الرزق فيها قليلا ، لقلة الأعمال الانسانية فيها ؛ وان الأمصار ذات السكان الكثير يكثر فيها ، لكثرة الأعمال الانسانية فيها ؛ فعلى قدر العمل في مصر من الأمصار ، تكون سعة العيش ورفاهيته بين أهله وسكانه (١٦) .

(٢) العمل والربح :

بيد أن ما قدمناه لا يعبر عن الحقيقة تمبيراً دقيقاً ؛ بل ان فيه شيئاً من التجاوز . والحقيقة ، ان قيمة الأشياء ليست قيمة العمل المبذول في صنعها على وجه التحقيق ؛ بل تنضاف اليه زيادة في أثمانها ، هي ربح التاجر الذي يتجر بها . واذا أنعمنا النظر في الأمر قليلا ، وجدنا أن الأشياء المصنوعة وغير المصنوعة بحاجة الى من يشتريها ويحتفظ بها ، في انتظار المشتري الراغب فيها . وهذا يقوم به التاجر الذي يشتريها من أجل المتاجرة بها ، لا لأنه بحاجة اليها . ولذلك فهو يزيد في أسعار البضائع ، ليحني ببيعها أرباحاً لنفسه . ولكي يحقق غايته ، ينتظر عادة تحول الأسواق ؛ وهو يتمنى أن يكون هذا التحول سريعاً ، ليحني أرباحه بسرعة .

والحقيقة ، ان التاجر يحاول باستمرار ، أن يدخر البضائع المشتراة مدة من الزمن ، تطول أو تقصر ، بحسب بطء تحول الأسواق أو سرعته . ولنعصر الزمن أهميته بالنسبة اليه ؛ لأنه قد يكون عامل ربح سريع أو بطيء ؛ ولا شك أن التاجر يرغب في الربح السريع . وهذا لا يمكن أن يحدث الا اذا تحولت السوق بسرعة ، واعتدلت الأسعار . أما اذا استديم الرخص في سلعة من السلع ، فانه يؤدي الى كساد السوق ، وطول مدة الاحتفاظ بالسلعة . وهذا ينتهي الى فساد الربح ؛ الأمر الذي يجعل التاجر يقعد عن السعي ؛ فيفسد بذلك رأس ماله (١٧) .

والواقع ان كساد الأسواق مناه قلة الربح ؛ وقلة الربح معناها عدم توافر القدر الكافي من المال لانفاقه في ضروريات الحياة . وهذا يدفع بالتاجر الى الانفاق من رأس ماله بالذات ؛ الأمر الذي ينتهي به الى نضوب رأس ماله ؛ أي افلاسه ، كما نقول اليوم .

بيد أن الكساد في الأسواق لا ينال من التجار فحسب ؛ بل ينال من أصحاب الحرف أيضاً ؛ فهم الذين يقومون بصناعة السلع التي هي في أساس اتجار التاجر . ولهذا كان أمرهم - هم أيضاً - ينتهي الى السوء والفقر . ويضرب ابن خلدون مثالا على ذلك حال المحترفين بالزراعة في سائر أطوارها ؛ فيقول : « واعتبر ذلك أولا بالزراع ؛ فانه اذا استديم رخصه ، يفسد به حال المحترفين بسائر أطواره من الفلح والزراعة ، لقلة الربح فيه ، وندرتة ، أو فقده ؛ فيفقدون النماء في أموالهم ، أو يجدونه على قلة ، ويعودون بالانفاق على رؤوس أموالهم ، وتفسد أحوالهم ، ويصيرون الى الفقر والخصاصة (١٨) » .

وهذا يعني ، ان الرخص الذي يصيب صنفاً من الأصناف ، يؤدي الى الاجحاف بمعاش المحترفين بذلك الصنف (١٩) . واذا علمنا أن سعر هذا الصنف هو قيمة العمل المبذول في انتاجه ، علمنا أيضاً أن عمل المحترفين بهذا الصنف ذهب هدراً .

بيد أن الرخص المفرط ليس وحده العامل في كساد صنف من الأصناف ؛ بل إن الغلام المفرط هو أيضاً عامل في كساده . ولهذا كان السعر المعتدل هو المؤدي إلى حوالة الأسواق ، ورواج البضائع ؛ ومن ثم إلى انتفاع المحترفين بالأصناف التي احتسروا بها (٢٠) . وفي هذه الحال ، فهم يجزون جزاء عادلا على عملهم .

لكن الأمر في فساد حال المحترفين بحرفة من الحرف لا يتوقف عندهم ، بل يتجاوزهم إلى غيرهم من أهل الحرف الأخرى ؛ لا سيما تلك التي تمت من قريب إلى الحرفة الكاسدة . ويضرب لنا ابن خلدون مثالا على ذلك فساد حرفة الزراعة فيقول : « ويتبع ذلك فساد حال المحترفين أيضاً بالطحن والغبز وسائر ما يتعلق بالزراعة من الحرف ، إلى صيرورته ساكولا (٢١) » .

ولا يقف الفساد عند هذا الحد ؛ بل إنه يمتد إلى أهل هذه الحرف المتعددة جميعاً إلى الجند أنفسهم ؛ بسبب قلة الجباية ، وسوء أحوال الدولة . يقول ابن خلدون : « وكذا يفسد حال الجند ؛ إذا كانت أرزاقهم من السلطان على أهل الفلح زرعاً ، فإنها تقل جبايتهم من ذلك ، ويمجزون عن إقامة الجندية التي هم بسببها ومطالبون بها ، ومنقطعون لها ؛ فتفسد أحوالهم (٢٢) » .

وما صح على الزراعة والحرف التابعة لها ، يصح على العسل والملبوسات وسائر الحرف الأخرى (٢٣) .

(٣) العمران وقيمة العمل :

بيد أن قيمة العمل المبذول في إنتاج البضائع أو صنمها ، تختلف باختلاف درجة العمران وازدهام سكانه . وهنا يلاحظ ابن خلدون ، أن الحاجات الضرورية ترخص أثمانها ، كلما ازدادت درجة العمران ، وتزايد معها تزام السكان ؛ في حين أن الحاجات الكمالية ترتفع أثمانها خلافاً لذلك ، بارتفاع درجة العمران وتزايد السكان (٢٤) .

ولكي يشرح ابن خلدون ذلك ، يبدأ بالكلام على رخص الحاجات الضرورية . وهو يعد منها الأقوات من الحنطة وما في معناها ، كالباقلاء والبصل والثوم وأشباهها (٢٥) . ويعمل رخص أثمانها بعدم اهتمام الناس لأقواتهم . وبهذا الصدد يقول : « والسبب في ذلك ، أن الحبوب من ضرورات القوت ؛ فتتوافر الدواعي على اتخاذها ؛ إذ كل أحد لا يهمل قوت منزله بشهره أو سنته ؛ فيعزم اتخاذها أهل المصر ، أو الأكثر منهم في ذلك المصر ، أو فيما قرب منه ؛ لا بد من ذلك (٢٦) » .

بيد أن هذا السبب ليس الوحيد ؛ فهناك سبب آخر وهو فيض فضلة من أقواتهم عنهم . ويمكننا أن نعد هذا السبب امتداداً للسبب الأول . ويقول ابن خلدون في شرحه هذه الحقيقة ما يلي : « وكل متخذ لقوته تفضل عنه وعن أهل بيته فضلة كبيرة تسد خلة كثيرين من أهل ذلك المصر ؛ فتفضل الأقوات على أهل المصر من غير شك ؛ فترخص أسعارها في الغالب ؛ إلا ما يصيبها في بعض السنين من الآفات السماوية . ولولا احتكار الناس لها - لما يتوقع من تلك الآفات - لبدلت دون ثمن أو عوض ؛ لكثرتها بكثرة العمران (٢٧) » .

أما في الأمصار الصغيرة القليلة السكان ، فيكون الأمر على خلاف ذلك ؛ إذ تكون أثمان الحاجات الضرورية فيها غالية لقلتها ؛ وقلتها ناتجة عن قلة الأعمال فيها . وهذا يدعو السكان الى التمسك بما يحصل في أيديهم منها ، خوفاً من طلبها حين الحاجة ، وعدم إيجادها . وهذا يؤدي الى احتكارها ؛ فيعز وجودها ، ويخلو من ثمة ثمنها على طالبها (٢٨) .

لكن الأمر على خلاف ذلك بالإضافة الى الحاجات الكمالية . والحقيقة ، اذا كانت الحاجات الضرورية تنخفض أثمانها في الأمصار الكثيرة السكان ، فإن الحاجات الكمالية ترتفع أثمانها فيها . ويمد ابن خلدون من الحاجات الكمالية الأدم والفواكه والملابس والماعون والمراكب وسائر المصانع والمباني (٢٩) . ويعلل ارتفاع أسعارها بعدم الحاجة الى اتخاذها من الناس أجمعين . وبهذا الصدد يقول : « وأما سائر المرافق من الأدم والفواكه وما إليها ، فإنها لا تتم بها البلوى ، ولا يستغرق اتخاذها أعمال أهل المصر أجمعين ، ولا الكثير منهم (٣٠) » .

بيد أن هناك سبباً آخر لا ارتفاع أثمان الحاجات الكمالية ، وهو الترف الذي يؤدي الى البذل باسراف في سبيلها . يقول ابن خلدون مبيناً ذلك : « ثم إن المصر اذا كان مستبحراً موفور العمران ، كثير حاجات الترف ، توافرت حينئذ الدواعي على طلب تلك المرافق والاستكثار منها ؛ كل بحسب حاله ؛ فيقتصر الموجود منها عن الحاجات قصوراً بالغا ؛ ويكثر المستامون لها ؛ وهي قليلة في نفسها ؛ فتزدحم أهل الأغراض ؛ ويبذل أهل الترف والرفه أثمانها باسراف في الغلاء ؛ لحاجتهم اليها أكثر من غيرهم ؛ فيقع فيها الغلاء (٣١) » .

ولكن الأمر في الأمصار الصغيرة القليلة السكان على خلاف ذلك تماماً ؛ إذ تكون الحاجات الكمالية رخيصة فيها لقلة طلبها . يقول ابن خلدون : « وأما مرافقتهم فلا تدعو اليها أيضاً حاجة ، لقلة الساكن وضعف الأحوال ؛ فلا تنفق لديهم سوقيه ؛ فيختص بالرخص في سعره (٣٢) » .

ولا يكاد ابن خلدون يصل الى هذا الحد من الموازنة بين أسعار الحاجات الضرورية وأسعار الحاجات الكمالية في الأمصار القليلة السكان والأمصار الكثيرة السكان ، حتى يحاول أن يعدد العلاقة بين الأسعار ؛ بحيث يتوقع قارئه أن يجد قانوناً ينظم هذه العلاقة . لكن ابن خلدون لم ينص على قانون صريح فيما يتعلق بأسعار الحاجات ، غير أن شيئاً من انعام النظر والتفكير يجعلنا نرى فيما قاله ، قانون العرض والطلب واضحاً في معناه أشد الوضوح :

فالحاجات الضرورية لا طلب عليها لتوافرها في كل يد ، وفي كل بيت ، وفي كل سوق من الأمصار الموفورة العمران . وهذا يعني أن العرض أكثر من الطلب . بيد أن الأمر مخالف لذلك في الأمصار الصغيرة ؛ إذ أنها مفقودة في الأسواق ومحتكرة في البيوت . ولهذا فإن طالبها لن يجدها الا اذا بذل في سبيل الحصول عليها . وهنا تلمس أيضاً قانون العرض والطلب ؛ ولكن الطلب أكثر من العرض . ومن هنا كانت زيادة العرض على الطلب مؤدية الى رخص الأسعار ؛ وكانت زيادة الطلب على العرض مؤدية الى غلائها . وما قلناه على الحاجات الضرورية ، يصح على الحاجات الكمالية ؛ ولكن صحته عكسية .

٣ - الاقتصاد والدولة

بيد أن قيمة البضاعة تزداد أيضاً بعامل آخر ، هو ما تفرضه الدولة من مكوس عليها ؛ لا سيما ما تفرضه على البياعات التي تتجربها . يقول ابن خلدون بهذا الصدد : « وقد يدخل أيضاً في قيمة الأوقات ، ما يفرض عليها من المكوس والمغارم للسلطان ، في الأسواق وأبواب المصر ، للجباة منافع يفرضونها على البياعات لأنفسهم (٣٣) » .

هذا سبب آخر يلجأ إليه ابن خلدون لتعليل غلام الحاجات في المدن . ولهذا يضيف قائلاً : « ولذلك كانت الأسعار في الأمصار أغلى من الأسعار في البادية ؛ إذ المكوس والمغارم والفرائض قليلة لديهم أو معدومة ؛ وكثرتها في الأمصار ؛ لا سيما في أواخر الدولة (٣٤) » .

وهذا يقودنا الى الحديث عن الجباية . وسنرى أن فيها لابن خلدون رأياً طريفاً . فهو يرى أن قلة قدر الزوائج ينشط العمل ويرفع من قيمة الجباية ؛ وأن رفع قيمتها يقعد الناس عن العمل ؛ فتتخفض قيمة الجباية . ولهذا كان للسنة التي تستنها الدولة في فرض الضرائب وتوزيعها ، أثر كبير في نشاط العمل .

(١) الجباية والعمل والترف :

لكي تقوم الدولة بوظائفها المختلفة ، لا بد لها من المال ؛ والمصدر الرئيسي للمال بالاضافة اليها هو الجباية وما يتعلق بها من الزوائج . ويرى ابن خلدون أن الزوائج المفروضة على الناس ، في بدم قيام الدولة ، تكون قليلة المقدار بالنسبة الى الأشخاص المفروضة عليهم . لكن الدولة تجنسي من ورائها جملة كبيرة من الدخل ، لما تؤدي اليه من تنشيط الأعمال والمصنوع على وزائج كثيرة جرام ذلك . وخلافاً لذلك ، فإن الزوائج التي تفرض على الناس في أواخر قيام الدولة ، وعند بلوغها أعلى مراتب الرفه ، تكون عظيمة المقدار بالنسبة الى الأشخاص . لكنها لا تجنسي للدولة من ذلك جملة كبيرة من الدخل (٣٥) لما تؤدي اليه من تثبيط الهمم عن العمل ، وقلة الزوائج المتأتية عن ذلك .

ويشرح ابن خلدون ذلك مستنداً الى وضع الدول في عصره ، ولا سيما الدول الاسلامية . ويقوم تعليله على أن الدولة اما أن تكون سائرة على سنن الدين ، واما على سنن التغلب والعصبية . وفي كلتا الحالتين فهي لا تعلي من مقادير الزوائج المفروضة على الناس ؛ اما لأن الشرع يقتضي ذلك ؛ أو لأن خلق البداوة القسام على المسامحة يتطلب ذلك (٣٦) .

بيد أن قلة الزوائج هي نفسها سبب كثرة الجملة من أموال الجباية ، لما تبعث من النشاط في نفوس الناس ، ورغبتهم في العمل والاعتماد . ان هذا الوضع يؤدي الى أن تكثر الأعمال ، وتؤدي كثرتها الى ازدياد المحصل من أموال الجباية ، على الرغم من أن الوزيمة المفروضة على كل منها قليلة . ويشرح ابن خلدون ذلك قائلاً : « وإذا قلت الزوائج والوظائف على الرعايا ، نشطوا للعمل ، ورغبوا فيه ؛ فيكثر الاعتماد ، ويزداد محصول الاغتباط بقلة المفرم ؛ وإذا كثر الاعتماد ، كثر أعداد تلك الوظائف والزوائج ، فكثرت الجباية التي هي جملتها (٣٧) » .

لكن الحال لا تبقى هي الحال ؛ اذ ان كثرة الجباية تؤدي الى الرفه والترف . وهذا ينتهي الى ان تمر الدولة بنقطة تحول ؛ فينقلب الأمر الى نقيضه تماماً ؛ فالترف ينادي الترف ؛ والرفه يدعو الى الرفه ؛ مما يجعل الدولة بحاجة الى المزيد من المال ؛ فتتجه الى تكبير مقدار الزوائع المفروضة على الناس . وهنا يعمل القانون النفسي السابق ؛ ولكن على نحو عكسي ؛ فبعد ان أدى تقليل الزوائع الى تنشيط النفوس الى العمل ؛ أخذ تكبير مقدار الزوائع يشبط الهمم الى العمل . وفي هذه الحال ، لا بد لجملة الجباية من أن يصغر حجمها ، على الرغم من ارتفاع مقدار الوزيرة الواحدة . واليكم هذا الانقلاب كما يشرحه ابن خلدون . يقول « فاذا استمرت الدولة واتصلت ، وتماقت ملوكها واحداً بعد واحد ، واتصفوا بالكيس ، وذهب شر البداوة والسذاجة وخلقها من الأغضاء والتجافي ، وجاء الملك المخصوص ، والعضارة الداعية الى الكيس ؛ وتخلق أهل الدولة حينئذ بخلق الملوك ، وتكثرت عوائدهم وحوائجهم ، بسبب ما انغمسوا فيه من النعيم والترف ؛ فيكثرون الوظائف والزوائع حينئذ على الرعايا والأكره والفلاحين وسائر أهل المغارم ؛ ويزيدون في كل وظيفة ووزيرة مقداراً عظيماً ؛ لتكثر لهم الجباية ؛ ويضمون المكوس على البياعات وفي الأبواب . . . ثم تتدرج الزيادات فيها بمقدار بعد مقدار ؛ لتدرج عوائد الدولة في الترف وكثرة الحاجات ، والانفاق بسببه ، حتى تثقل المغارم على الرعايا ، وتنهضم ، وتصير عادة مفروضة (٢٨) » .

ولكن ، كيف تكون العلاقة بين ترف أهل الدولة وقلة جملة الجباية ؟ لكي نتوضح ذلك ، لا بد لنا من الاصغاء الى ابن خلدون وهو يقول : « اعلم أن الدولة تكون في أولها بدوية كما قلنا ؛ فتكون قليلة الحاجات ، لعدم الترف وعوائده ؛ فيكون خرجها وانفاقها قليلاً ؛ فيكون في الجباية حينئذ وفاء بأزيد منها ؛ بل يفضل منها كثرة عن حاجاتهم . ثم لا تلبث أن تأخذ بدين العضارة في الترف وعوائدها ، وتجري على نهج الدول السابقة قبلها ؛ فيكثر لذلك خراج أهل الدولة ، ويكثر خراج السلطان خصوصاً كثرة بالغة ؛ بنفقتة في خاصته ، وكثرة عطائه ؛ ولا تنفي بذلك الجباية ، فتحتاج الدولة الى الزيادة في الجباية ، لما تحتاج اليه العامة من العطاء ، والسلطان من النفقة ؛ فيزيد من مقدار الوظائف والزوائع أولاً ، كما قلناه ؛ ثم يزيد الخرج والحاجات والتدرج في عوائد الترف وفي العطاء للحامية ؛ ويدرك الدولة الهرم ، وتضعف عصابتها عن جباية الأموال من الأعمال القاصية ؛ فتقل الجباية ، وتكثر العوائد ؛ ويكثر بكثرتها رزق الجند وعطاؤهم ؛ فيستحدث صاحب الدولة أنواعاً من الجباية يضربها على البياعات ، ويفرض لها قدراً معلوماً على الأثمان في الأسواق ، وعلى أعيان السلع في أموال المدينة . وهو مع هذا مضطر لذلك ، بما دعاه اليه ترف الناس من كثرة العطاء مع زيادة العيوش والحامية . وربما يزيد ذلك في أواخر الدولة زيادة بالغة ؛ فتكسد الأسواق لفساد الأموال ، ويؤذن ذلك باختلال العمران ، ويمود على الدولة ؛ ولا يزال ذلك يتزايد الى أن تضسل (٢٩) » .

ومن هذا نرى ، ان زيادة قيمة الزوائع تؤدي الى تناقص عددها . وهذا يؤدي بدوره الى تناقص جملة الجباية ، واختلال العمران ، الذي يؤثر في وضع الدولة ؛ ويؤدي الى اختلالها . وهذا يعني ان استمرار الدولة مرتبط باستمرار العمل في المجتمع الذي تحكمه ؛

وأن من واجبها أن تحافظ على استمراره ، بجعل الضرائب المفروضة عليه معتدلة ومقبولة .

(٢) العمل وازدهار العمران :

لهذا كان استمرار العمران وازدهاره في سمي الناس الى أعمالهم ، مملوئين بأمال الكسب في ذهابهم وإيابهم ؛ حتى اذا ذهبت الآمال ، جنح الناس الى الهجرة من مصر ؛ لضيق سبل الرزق فيه ، الى مصر آخر يؤملون فيه حسن المآل . ويشرح ابن خلدون ذلك قائلاً : « فاذا قعد الناس عن المعاش ، وانقبضت أيديهم عن المكاسب ، كسدت أسواق العمران ، وانتقضت الأحوال ، وابتدع الناس في الأفاق من غير تلك الآيالة في طلب الرزق ، فيما خرج عن نطاقها (٤٠) » .

ولما كان ازدهار أحوال العمران بالأعمال ؛ وكانت الأعمال تقبل بقلّة الأيدي العاملة ، كان اختلال العمل مؤدياً الى اختلال السلطان ، واختلال السلطان مؤدياً الى انهيار الدولة . وهنا يعقب ابن خلدون على هذا الوضع قائلاً : « ... فنف ساكن القطر ، دخلت دياره وخربت أمصاره ، واختل باختلاله حال الدولة والسلطان ؛ لما أنها صورة للعمران ، تفسد بفساد مادتها ضرورة (٤١) » .

ومن هنا لم يكن ظلم الناس في أموالهم مما يعود بالخير على الدولة والسلطان . وابن خلدون يرى ان جباية الأموال بغير حق ظلم ؛ وانه يعود على الدولة بالخراب . يقول بهذا الصدد : « فجباة الأموال بغير حقها ظلمة ؛ والمعتدون عليها ظلمة ... ووبال ذلك كله عائد على الدولة بخراب العمران الذي هو مادتها ؛ لأذهابه الآمال من أهله (٤٢) » .

وفضلاً عن ذلك ، ان تسخير الناس في بعض الأعمال بغير حق ، هو من أشد المظالم ؛ لأن كل كسب انما هو قيمة العمل ، كما رأينا . والعمل دون كسب بمناء اغتصاب قيمة العمل . وبهذا الصدد يقول ابن خلدون شارحاً : « ومن أشد الظلمات وأعظمها في افساد العمران تكليف الأعمال ، وتسخير الرعايا بغير حق . وذلك ان الأعمال من قبيل المتحولات ... لأن الرزق أو الكسب انما هو قيم أعمال أهل العمران . فاذن مساعيهم وأعمالهم كلها متحولات ومكاسب لهم ؛ بل انه لا مكاسب لهم سواها ؛ فان الرعايا في العمارة انما معاشهم ومكاسبهم من أعمالهم ذلك . فاذا كلفوا العمل في غير شأنهم ؛ واتخذوا سخرياً في معاشهم ، بطل كسبهم ، واغتمسوا قيمة عملهم ذلك ؛ وهو متمولهم ؛ فدخل عليهم الضرر ؛ وذهب لهم حفظ كبير من معاشهم ؛ بل هو معاشهم بالجملة ؛ فادى ذلك الى انتقاص العمران وتخريبه (٤٣) » .

وهكذا نرى أن ابن خلدون يريد أن يفسح الآمال أمام الناس ، في سبيل معاشهم وكسبهم ؛ لأنه يعتقد أن ذلك يؤدي الى ازدهار العمران ، وازدهار الدولة . وهذا يعني ، أنه يربط الدولة بالمجتمع ، والمجتمع بالاقتصاد ، والاقتصاد بالعمل ؛ ويرى أن تيسير سبل العمل من شأنه أن يؤدي ازدهار المجتمع ، وازدهار الدولة .

ولهذا وصفه بعضهم بأنه من أنصار المذهب المرسل ، أو المذهب الحر ، في الاقتصاد . ولكن ما نريد أن نلفت الانتباه إليه هنا ، هو أن ابن خلدون نظر إلى الظاهرة الاقتصادية في سياقها الاجتماعي ؛ وأنه لم يكن عالم اقتصاد بقدر ما كان عالم اجتماع اقتصادي ؛ لقد ألح كثيرا على ربط العمران بالاقتصاد ؛ ورأى أن للمجتمع آلية اقتصادية يتبعها موازية لآليته الحضارية . فما هذه الآلية ؟ وما غايتها ؟

٤ - غاية العمران الاقتصادي

وبمعنى آخر ، ما الغاية التي يتطلع إليها العمران الاقتصادي في تفاعله مع الحضارة ؟ وهل ازدياد الرفه والترف يؤدي إلى استمرار المجتمع في صموده الحضاري ، أو أن هناك أوجاً متى بلغه ، كان لا بد من الانحدار بعده ؟ والأخلاق ما علاقتها بالاقتصاد ؛ وهل هي علاقة إيجابية أو سلبية ؟

(١) آلية الحضارة والاقتصاد :

يرى ابن خلدون أن للحضارة مظاهر كثيرة متداخلة يؤثر بعضها في بعض ، ويتأثر به ، متبعا لآلية خاصة . والحقيقة ، أن أول مظهر من مظاهر الحضارة هو الميل إلى الترف ، الذي يؤدي إلى ازدهار الصنائع وتنوع فنونها . لكن ازدهار الصنائع لا يلبث أن يجمل الناس يتمادون في الترف بالتدريج إلى أقصى حد . وهذا يكون لصالح بعضهم دون بعض ، وعلى حساب بعضهم ؛ فالرفه أول مظاهر الحضارة ؛ وهو يؤدي إلى ازدهار الصنائع وتنوع فنونها ، وتجمع الثروة في أيدي القلة ، وازدياد عدد الفقراء ؛ الأمر الذي ينتهي إلى فساد الأخلاق ، نتيجة فساد وجوه المعاش ؛ ويكون ذلك مؤذنا بهرم الحضارة وانهارها . وهذا ما نريد شرحه فيما يلي :

أ - الميل إلى الترف :

أن الميل إلى الترف هو نتيجة لحصول المال ؛ والمالك هو دور انتقال من البداوة إلى الحضارة ؛ وهذا الانتقال لا يكون إلا بالسمي إلى تحصيل الكمالي بعد حصول الضروري . وبهذا الصدد يقول ابن خلدون : « والسبب في ذلك ، أن الحضارة هي أحوال عادية زائدة عن الضروري من أحوال العمران ، زيادة تتفاوت بتفاوت الرفه ، وتفاوت الأمم في القلة والكثرة تفاوتاً غير منحصر (١٤) » .

وهذا يعني ، أن الرفه أول مظهر من مظاهر الحضارة .

ب - ازدهار الصنائع :

بيد أن الميل إلى الرفه والترف يتطلب حاجات كمالية ، والاقبال على هذه الحاجات من شأنه أن ينشط الصنائع التي تنتجها ؛ وأن يشجع الصناع الذي يصنعونها على الاكتثار منها . يقول ابن خلدون في ذلك : « وتقع فيها كثرة التفنن في أنواعها وأصنافها ، فتكون بمنزلة الصنائع ؛ ويحتاج كل صنف منها إلى القومة عليه ، والمهرة فيه . وبقدر

ما يتزايد من أصنافها ، يتزايد أهل صناعتها ، ويتلون ذلك الجيل بها . ومتى اتصلت الأيام ، وتعاقت تلك الصناعات ، حذق أولئك الصناع في صناعتهم ، ومهروا في معرفتها ؛ والاعصار بطولها وانفصاح أمدها ، وتكرر أمثالها ، تزيدها استحكاماً ورسوخاً (٤٥) » .

وهذا يبين أن الميل إلى الرفه والترف يؤدي إلى ازدهار الصنائع وتنوع فنونها ، ورسوخها رسوخاً قوياً بتراخي الزمن .

ج - ازدياد الترف وانتشار الفقر :

لكن الترف يولد المزيد من الترف : فالصنائع التي كانت وليدة الحاجة إلى الترف لا تلبث أن تصبح عاملاً في المبالغة فيه درجة درجة ، إلى أن يصل إلى غايته . وهنا يضع ابن خلدون يده على حقيقة نفسية تدل على نفاذ بصيرة بالنفس الانسانية ، وعلى تعليل في غاية الدقة . فاصغ إليه وهو يقول : « وإذا بلغ التأنيق في هذه الأحوال المنزلية الغاية ، تبعه طاعة الشهوات ، ففتلون النفس من تلك الموائد بالوان كثيرة ، لا يستقيم حالها معها في دينها ولا دنياها (٤٦) » .

بيد أن نزعة التأنيق هذه - التي هي وليدة الميل إلى الرفه - لا تلبث أن تأخذ مجراها في مجاري الحياة الاجتماعية : فتحضغ عندئذ لمنطقها القسري ، فيتساقط التجار واحداً بعد واحد في هوة الفقر . ويصف ابن خلدون الآلية التي يخضع لها الميل إلى الترف في المجتمع ، فيقول : « وبيانه ان المصر بالتفنن في الحضارة تعظم نفقات أهله . والحضارة تتفاوت بتفاوت العمران : فمتى كان العمران أكثر ، كانت الحضارة أكمل . وقد كنا قدمنا أن المصر الكثير العمران يختص بالفلاء في أسواقه وأسعار حاجته : ثم تزيدها المكوس غلام : لأن الحضارة إنما تكون عند انتهاء الدولة في استفعالها ، وهو زمن وضع المكوس في الدول ، لكثرة خرجها حينئذ ، كما تقدم : والمكوس تمود على البياعات بالفلاء : لأن السوق والتجار كلهم يحتسبون على سلمهم وبضائعهم جميع ما ينفقونه ، حتى مؤونة أنفسهم : فيكون المكس لذلك داخلاً في قيس المبيعات وأثمانها : فتمعظم نفقات أهل الحضارة ، وتخرج عن القصد إلى الاسراف : ولا يجدون وليجة عن ذلك ، لما ملكهم من أثر الموائد وأطاعتها : وتذهب مكاسبهم كلها في النفقات ، ويتتأهبون في الاملاق والخصاصة : ويفلب عليهم الفقر : ويقل المستامون للمبايع : فتكسد الأسواق ، ويفسد حال المدينة . وداهية ذلك كله أفرط الحضارة والترف . وهذه مفسدات في المدينة على العموم ، في الأسواق والعمران (٤٧) » .

وبذلك تنتهي الحضارة إلى ازدياد عدد الفقراء باستمرار ، مقللة عدد الموسرين يوماً بعد يوم : فلا يبقى منهم في النهاية الا ذوو السلطان . ونحن نرى في هذا التحليل لأوضاع المجتمع والاقتصاد ، نظرة نفاذة ، لا تضارعهافي نفاذها غير نظرة ماركس ، حينما حلل الأزمات الاقتصادية التي تنتاب النظام الرأسمالي ، على الرغم من تفاوت عصوريهما ، وتباين المعلومات لدى كل منهما .

(٢) فساد الأخلاق :

لكن الأمر لا يقتصر على الأحوال الاقتصادية ؛ إذ انه يجر معه الأحوال الأخلاقية ؛ فهناك ارتباط بين هذه وتلك ؛ لأن حال الحضارة في العمران ، حينما تصل الى هذا الحد ، لا بد أن يتبعها فساد الأخلاق ، وانتشار الشرور . ويكون ذلك في بداية الأمر ، في طريق تحصيل المعاش . يقول ابن خلدون : « وأما فساد أهلها في ذاتهم ، واحداً واحداً على الخصوص ، فمن الكد والتعب في حاجات العوائد والتلون بألوان الشر في تحصيلها ، وما يعود على النفس من الضرر بعد تحصيلها ، بحصول لون آخر من ألوانها . فلذلك يكثر منهم الفسق والشر والسفسفة والتحيل على تحصيل المعاش من وجهه وغير وجهه . وتنصرف النفس الى الفكر في ذلك ، والفوضى عليه ، واستجماع الحيلة له . فتجدهم أجرياء على الكذب والمقامرة والغش ، والخلافة أو السرقة ، والفجور في الإيمان ، والربا في البياعات ؛ ثم تجدهم أبصر بطرق الفسق ومذاهبه ، والمجاهرة به وبدواعيه . واطراح الحشمة في الخوض فيه ، حتى بين الأقارب وذوي المحارم ، الذين تقتضي البدواة العيام منهم في الاقتذاع بذلك . وتجدهم أبصر بالمركر والغديعة ، يدفعون بذلك ما عساه ينالهم من القهر ، وما يتوقعونه من العقاب على تلك القبائح ؛ حتى يصير ذلك كله عادة وخلقاً لأكثرهم (١٨) » .

بيد أن فساد الأخلاق لا يقتصر على محض مآشهم ؛ بل يتعداهم الى أهل الحسب والنسب من ذوي البيوتات الرفيعة . يصف ابن خلدون ذلك قائلاً : « ويموج بحر المدينة بالسفلة من أهل الأخلاق الذميمة ؛ ويجاريهم فيها كثير من ناشئة الدولة وولدانهم ، ومن أهمل عن التأديب ، وغلغب عليه خلق الجوارى ؛ وإن كانوا أهل نسب وبيوتات . وذلك ان الناس بشر متماثلون ؛ وإنما تفاضلوا وتميزوا بالخلق واكتساب الفضائل واجتناب الرذائل . فمن استحكمت فيه الرذائل بأي وجه كان ، وفسد خلق الخير فيه ، لم ينفعه زكاهم نسبه ، ولا طيب منبته . ولهذا تجد كثيراً من أعقاب البيوتات ، وذوي الأحساب والأصالة ، وأهل الدول ، منطرحين في الفمار ، منتحلين للحرف الدنية في مآشهم ، بما فسد من أخلاقهم ، وتلونوا به من صبغة الشر والسفسفة (١٩) » .

وهكذا تنتهي الحضارة الى فساد الأخلاق ، كما انتهت الى فساد وجوه المعاش ، ووقوع الناس في هوة الفقر ؛ بل ان فساد الأخلاق ليس الا نتيجة لفساد وجوه المعاش وانتشار الفقر .

(٣) انهيار الحضارة :

ولا تكاد الحضارة تبلغ هذا المبلغ ، حتى تشرف على نهايتها وتحمل عناصر الخراب المودية بها . وذلك لأن الناس يبدؤون باهمال بعض الأعمال ، ولا سيما ما كان منها معدوداً في الثرف والرفه . وفي هذا قضاء على الحضارة ، وقضاء على العمران . يصف لنا ابن خلدون ذلك فيقول : « وإذا كثر ذلك في المدينة أو الأمة ، تأذن الله بخرابها وانقراضها ، . . . ووجهه حينئذ ، ان مكاسبهم لا تفي بحاجاتهم لكثرة العوائد ومطالبة النفس بها ؛ فلا تستقيم أحوالهم . وإذا فسدت أحوال الأشخاص واحداً واحداً ، اختل نظام

المدينة وخربت .. حتى ان كثيراً من العامة يتعامى غرس النارنج بالدور ، وليس المراد ذلك ، ولا أنه خاصية في النارنج ، وانما سمناه أن البساتين واجرام المياه هو من توابع الحضارة . ثم ان النارنج والليم والسرور و أمثال ذلك ، مما لا طعم فيه ولا منفعة ، هو غاية الحضارة ؛ اذ لا يقصد بها في البساتين الا أشكالها فقط ؛ ولا تفرس الا بعد التفتن في مذاهب الترف . وهذا هو الطور الذي يخشى معه هلاك المصر وخرابه ، كما قلناه (٥٠) » .

ومن هنا كانت غاية العمران هي الحضارة ؛ وكانت غاية الحضارة هي الترف . بيد أن الترف لا يلبث أن ينتهي الى الفساد ؛ اذ انه لا يكاد يبلغ غايته ، حتى ينقلب الى الفساد . وعندئذ تأخذ الحضارة بالهرم وتذوي ؛ ويهرم العمران معها ويذوي ؛ شأنها في ذلك شأن الحيوان في اعمارها الطبيعية ؛ اذ ان للحضارة والعمران اعماراً كما للحيوان سواء بسواء (٥١) » .

خاتمة - نقد وتقدير

تلكم هي آراء ابن خلدون في الاقتصاد ، بل في علم الاجتماع الاقتصادي ، كما استقرأناها من « مقدمته » . وهي آراء لا تخلو من جدة ونفاذ نظر ؛ لا سيما اذا نظرنا اليها في الاطار التاريخي والحضاري الذي كتب فيه ابن خلدون . لا شك أن علم الاقتصاد تجاوز اليوم هذه الآراء ؛ وكذلك علم الاجتماع الاقتصادي . ولكن يجب علينا أن لا ننسى ، أنه انتقضى الآن على فراغ ابن خلدون من كتابة « مقدمته » ستة قرون ونصف . ونعتقد أنه يكفي المرء أن يعلم ، أن ابن خلدون تطرق الى المسألة الاقتصادية ، حتى يدرك العبقرية الفذة التي كان يتمتع بها ؛ وأنه يكفي أن يعلم فضلاً عن ذلك ، أنه درسها في سياقها الاجتماعي ، حتى يزداد تقديره لهذه العبقرية .

ولكن هذا الكلام ليس كافياً ؛ ولا بد لنا أن نتجاوز التعميم الى التخصيص ؛ فنحاول بيان النقاط التي ارتكزت عليها عبقريته في نطاق البحث الاقتصادي الاجتماعي . ويمكننا أن نلخصها فيما يلي :

أولاً - قد يكون من باب التكرار غير الممل أن نلح على أن نظرة ابن خلدون كانت تنظر الى الاقتصاد في سياقها الاجتماعي ؛ وهذا ما نراه في رأيه في اختلاف أحوال الأجيال باختلاف نحلهم من المعاش ؛ وفي رأيه في الفرق بين البدو والحضر الذي هو فرق في انتحال الزراعة أو انتحال الصنائع ؛ وفي رأيه في أن نمو الأعمال واختلافها تابعان لنمو العمران وتنوعه ؛ وفي رأيه في اختلاف قيمة العمل مرتبط بدرجة اختلاف العمران ؛ وفي رأيه في أن فساد الحياة الاقتصادية يؤدي الى فساد الأخلاق .

ثانياً - لقد رأينا أن ابن خلدون يعطي العمل قيمة كبيرة في الأشياء ، حتى تلك التي تبدو في الوهلة الأولى أنها هبة من السماء ؛ مثل الحليب والتمر والمعدن . وهذا جوهر نظرية كارل ماركس في العمل . غير أن ماركس يذهب العمل ويعطيه القيمة

الأولى في الأشياء ؛ على حين أن ابن خلدون يقف عند حدود سرد الوقائع . وهذا أقرب الى الروح العلمية ؛ لأن المذهبية فلسفة .

ثالثاً - ومع ذلك لا يقف التشابه عند هذا الحد بين ابن خلدون وماركس ؛ إذ أن تفريق ابن خلدون بين العمل وناتج العمل لا يختلف كثيراً عن تفريق ماركس بين العمل وقوة العمل . فما يفيد الإنسان - في نظر ابن خلدون - من اقتناء الصنائع ، هو قيمة العمل المبذول في صناعتها ؛ إذ ليس هناك إلا العمل، ولكنه ليس مقصوداً بنفسه للفتنة . وكذلك نجد عند كارل ماركس ، أن ما يبيعه العامل للرأسمالي هو قوة عمله لا عمله ذاته . والحقيقة ، أن الاختلاف بينهما في المصطلح المستخدم في التعبير ، لكن الفكرة واحدة ؛ لأن قوة العمل تؤدي الى ناتج العمل ؛ ولأن ناتج العمل ليس إلا تجسيدا لقوة العمل .

رابعاً - رأينا في آراء ابن خلدون عن رخص الحاجات الضرورية وغلाम الحاجات الكمالية ، نواة قانون العرض والطلب الذي يعتمد عليه الاقتصاد الرأسمالي ؛ وأنه إذا لم ينص عليه في صورة قانون صريح ، فإن هذا القانون متضمن في عرضه للأحوال التي تطرأ على هذه الحاجات . وقد بينا في تحليلنا هذا الكلام ، كيف أن توافر الحاجات الضرورية في الأمصار الكبيرة ، يعني أنها معروضة لكل طالب ؛ وأن هذا العرض هو سبب رخصها ؛ وأن عدم توافرها في الأمصار الصغيرة ، يعني أنها محجوبة عن كل طالب ؛ وأن هذا الحجب هو سبب غلائها . وواضح أن هذا يتضمن جوهر قانون العرض والطلب .

خامساً - رأينا أن ابن خلدون ربط بين العمل والجباية وال عمران ؛ ودعا الى تقليل الوزائع المفروضة على الناس ؛ ليشجعهم ذلك على العمل . وهذا يعني ، أن جوهر الحياة الاجتماعية هو الاقتصاد . وهذا ما تلج عليه المذاهب الاقتصادية الحديثة ؛ ولا سيما الماركسية . غير أن ابن خلدون ينادي بترك حرية العمل للناس ؛ وعدم تدخل الدولة في شؤونهم الاقتصادية ؛ في حين ينادي الماركسية بالتدخل وإشراف الدولة على الاقتصاد .

لكن القصد عند كل منهما كان واحداً ؛ فكلاهما كانا يتطلعان الى العدالة الاجتماعية ؛ وأن كان ذلك من زاويتين مختلفتين ؛ فابن خلدون كان يرى التاجر واقعاً تحت رحمة السلطان وجبايته ؛ وهذا ينمكس على أصحاب الحرف الذين يتاجر بانتاجهم ، والذين تسوم أحوالهم ، وتنمكس على سواهم ، حتى تسم مصر ، وتضر بسير الأعمال على اختلافها ؛ فيؤدي ذلك كله الى الاخلال بال عمران وخرابه ؛ في حين كان ماركس يرى طغيان الرأسماليين والصناعيين على العمال ، وانتزاع جهودهم ظلماً بتكديس فضل القيمة ، وتحويلها الى جيوبهم حيناً ، وتوسيع مشروعاتهم حيناً آخر ؛ فأراد أن ينصف العمال منهم ، بتأميم رأس المال ، وجعله ملكاً للمجتمع والطبقة الكادحة .

قد يبدو في الوهلة الأولى ، أن هناك اختلافاً بين نظرية ابن خلدون ونظرية ماركس . ولكنه اختلاف ظاهري لا يد للمتأمل المدقق من أن يتجاوزه ؛ إذ أن ابن خلدون يرجع سبب الظلم الاجتماعي الى الجباية والى السلطان ؛ في حين أن ماركس يرجعه الى فضل القيمة والى الرأسمالي . ولكننا حينما نربط بين نظرية ماركس في الاقتصاد ونظريته في

السياسة من حيث هي بنية فوقية للأوضاع الاقتصادية : أي من حيث ان السياسة تعبير عن مصالح طبقة الحكام ، وهي طبقة الرأسماليين هنا ، زال الفرق بين النظريتين ، وتبين أنهما نظرية واحدة : اذ ان العلاقة تبقى علاقة الاقتصاد بالحكام . ومع ذلك ، ان هناك farkاً بين النظريتين ، وهو يتلخص في أن نظرية ابن خلدون مجملة ، في حين أن نظرية ماركس أتت أكثر تفصيلاً . بيد ان الانصاف يقتضي أن نذكر ، أن هذه التفصيلات هي انعكاس لتطور الحياة الاقتصادية وتزايد تعقدها ، مما يجعل أمر اغفالها عند ابن خلدون طبيعياً ؛ وأمر بروزها عند ماركس طبيعياً أيضاً .

ولهذا لا بد لنا ، اذا وضعنا ابن خلدون في اطار عصره ، من أن نتقبل ما أتى به بالنسبة الى هذا العصر ؛ وأن لا نرى منه تقصيراً اذا غفل عما أتى به ماركس . لقد كان يعبر عن الوضع الاقتصادي كما كان سائداً في عصره ، ومن خلال المجتمع الاسلامي الذي عاش فيه . وقد كان هذا قبل نشوء الصناعة الحديثة وتضخم رأس المال وقيام الاحتكارات بدرجاتها المختلفة ، وصيرورة أدوات الانتاج وسيلة استغلال وتسلط ؛ وهذا يعني أن العوامل الاقتصادية والاجتماعية التي أدت الى قيام الاشتراكية والماركسية لم تكن معروفة في عصره ؛ لنطالبه بما نطالب به الاشتراكية والماركسية .



ومن هذا نرى ، أن ابن خلدون كان رائداً في علم الاقتصاد ؛ وانه رأى الظاهرة الاقتصادية في سياقها الاجتماعي . لقد رأى الموضوع الاقتصادي رؤية واضحة ؛ وان تكن مجملة . فاذا هو لم ير المسألة كلها ، ولم يلمح أبعادها بكل اتساعها ؛ فلأن النظرة الاولى لا يمكن أن تكون الا اجمالية أولاً ؛ ولأن العلم الاقتصادي علم يرتبط بالمجتمع ؛ والمجتمع خاضع للتطور ، ولا يمكن التنبؤ بكل ما سيؤول اليه ، ثانياً . وهذا يعني ، أن ابن خلدون لم يكن باستطاعته أن يرى موضوعه الاقتصادي الا كما رآه .



□ العواشي :

- ١ - في أعمال مهرجان ابن خلدون ص ٢٠٧ ، منشورات
المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنايية ،
القاهرة ١٩٦٢ .
- ٢ - مقدمة « المقدمة » في الجزء الاول من « المقدمة » ، ص ١٣٤ ،
لجنة البيان العربي ١٩٥٧ .
- ٣ - المقدمة ج ٤ ص ١٣٥٥ ، لجنة البيان العربي .
- ٤ - المقدمة ج ٤ ص ١٣٥٥ .
- ٥ - المقدمة ج ٤ ص ١٣٥٥ .
- ٦ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٠٧ ، لجنة البيان العربي ،
القاهرة ١٩٥٨ .
- ٧ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٠٧ - ٤٠٨ .
- ٨ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤٠٨ - ٤٠٩ .
- ٩ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٤١٣ .
- ١٠ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٩٥ - ٨٩٦ ، لجنة البيان العربي
القاهرة ١٩٦٠ .
- ١١ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٩٧ .
- ١٢ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٩٦ .
- ١٣ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٩٦ - ٨٩٧ .
- ١٤ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٩٦ .
- ١٥ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٩٦ .
- ١٦ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٩٧ .
- ١٧ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٣٠ .
- ١٨ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٢١ .
- ١٩ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٢١ .
- ٢٠ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٢١ .
- ٢١ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٢١ .
- ٢٢ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٢١ .
- ٢٣ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٩٢١ .
- ٢٤ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٣ .
- ٢٥ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٣ .
- ٢٦ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٣ - ٨٦٤ .
- ٢٧ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٤ .
- ٢٨ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٥ .
- ٢٩ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٣ .
- ٣٠ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٤ .
- ٣١ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٥ .
- ٣٢ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٥ .
- ٣٣ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٥ .
- ٣٤ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٦٥ .
- ٣٥ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٦٧ .
- ٣٦ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٦٧ - ٦٦٨ .
- ٣٧ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٦٨ .
- ٣٨ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٦٨ .
- ٣٩ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٧٠ .
- ٤٠ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٨٠ .
- ٤١ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٨٠ .
- ٤٢ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٨١ - ٦٨٢ .
- ٤٣ - المقدمة ، ج ٢ ، ص ٦٨٢ - ٦٨٤ .
- ٤٤ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٧١ - ٨٧٢ .
- ٤٥ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٧٢ .
- ٤٦ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٧٦ .
- ٤٧ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٧٦ - ٨٧٧ .
- ٤٨ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٧٧ - ٨٧٨ .
- ٤٩ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٧٨ .
- ٥٠ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٧٨ - ٨٧٩ .
- ٥١ - المقدمة ، ج ٣ ، ص ٨٨٠ .

جمع المصادر

صالح الدين الزعبلاني

اتسمت في المصدر ودلالته وجمعه ، أقوال النحاة ، وتشعبت في ذلك مذاهبهم ، فدعت الضرورة في قليل من كلام النحاة ، الى النظر والتدبر ، وفي كثير منه الى التبيين والايضاح .

قال صاحب المصباح ، في (قصد) حول ما اشترطه النحاة لجمع المصدر : وبعض الفقهاء جمع القصد على قصود ، وقال النحاة المصدر المؤكدا لا يثنى ولا يجمع لأنه جنس ، والجنس يدل بلفظه على ما دل عليه الجمع . فان كان المصدر عددا كالضربات أو نوعا كالعلوم والأعمال ، جاز ذلك لأنها وحدات وأنواع جمعت ، فتقول ضربت ضربين ، وعلمت علمين ، فيثنى لاختلاف النوعين ، لأن ضربا يخالف ضربا في كثرته وقلته ، وعلماء يخالف علماء ، في معلومه ومتملقه كعلم الفقه وعلم النحو . كما تقول عندي تمرور ، لذا اختلفت الأنواع . وكذلك الظن يجمع على ظنون لاختلاف أنواعه ، لأن ظنا يكون خيرا وظنا يكون شرا .

وقال ابن جنى في صدد اعتلاله لاختيار سيبويه لفظ (الكلم) على (الكلام) في قوله (هذا باب ما الكلم من العربية) ، قال ابن جنى في الخصائص (٢٣/١) : (وذلك أن الكلام اسم من كلم بمنزلة السلام من سلم ، وهما بمعنى التكليم والتسليم ، وهما المصدران الجاريان على كلم وسلم . فلما كان الكلام مصدرا يصلح لما يصلح له الجنس ، ولا يختص بالعدد دون غيره ، عدل عنه الى الكلم الذي هو جمع كلمة ، بمنزلة سلمة وسلم . ذلك أنه أراد تفسير ثلاثة أشياء مخصوصة ، وهي الاسم والفعل والحرف ، فجاء بما يخص الجمع وهو الكلم ، وترك ما لا يخص وهو الكلام . فأما قول مزاحم المقيلي . . الكلام الطرائف ، فوصفه بالجمع ، فانما ذلك وصف على المعنى) . وقال (٢٥/١) : (وهذا طريق المصدر لما كان جنسا لفظه ، لا ترى أنه اذا قام قومة واحدة فقد كان منه قيام ، واذا قام قومتين فقد كان منه قيام ، واذا قام مائة قومة فقد كان منه قيام . فالكلام اذا انما هو جنس للجمال التوام مفردا ومثناها ومجموعها ، كما أن القيام جنس



للقومات مفردا ومثنىها ومجموعها . فنظير القومة الواحدة من القيام ، الجملة الواحدة من الكلام ، وهذا جلي) هذا وقد سمي سيبويه (المصدر) فعلا وحدا .

فما وجه الرأي في هذا كله ؟

أقول المصدر جنس لفعله كما ذكر ابن جنبي ، فهو يدل إذا على الحدث من حيث تعلقه بفاعله ، ولكن على وجه العموم والابهام . فإذا صح هذا فالمصدر لا يثنى ولا يجمع ، لا لأنه يتناول الجنس والجنس يدل على القليل والكثير فحسب ، بل لدلالته على الحدث المتعلق بفاعله من حيث هو حدث أيضاً . قال صاحب الكلبيات (٣٢٥) : (وعدم تثنيته وجمعه ، أي المصدر ، لا لكونه اسم جنس ، بل لكونه دالا على الماهية ، من حيث هي هي ، والا كان الأصل في اسم الجنس ألا يثنى ولا يجمع ، ولم يقل به أحد) ! أقول ليس الأمر على ما ذكره أبو البقاء الكفوي ، ذلك أن الأصل في اسم الجنس ألا يجمع لأنه يدل على القليل والكثير ، لكنه إذا جمع فقد عدل بدلالته هذه . فالتراسم جنس ، فإذا جمعته على (تمور) فذلك لاختلاف أنواعه ، وبذلك يكون قد جذب من الجنس ودلالته العامة وشموله ، إلى النوع ودلالته المحددة وخصوصه ، فأمكن جمعه . قال صاحب المصباح (لأن الجنس لا يجمع في الحقيقة ، وإنما تجمع أصنافه . والجمع يكون في الأعيان كالزرايين ، وفي أسماء الأجناس إذا اختلفت أنواعها كالأرطاب والأعقاب والألبان واللحوم ، وفي المعاني المختلفة كالعلوم والظنون) . فالمصدر إذا حُدَّ بما ذكرناه فلا سبيل إلى جمعه البتة سماعاً أو قياساً ، لكنه إذا عدل به عما وضع له ، كان يخرج به عن دلالاته الجنسية ، أو حدثه المتعلق بالفاعل ، جاز جمعه في الأصل ، قياساً على الأسماء عامة . وسرى أن كل ما جمعه من المصادر وتأولوا له بالسماع واختلاف الأنواع ، هو من قبيل ما خرجوا به عن جنسه أو حدثه العام الصادر عن الفاعل . فليس جمعه إذا على الشذوذ أو الندرة كما ذهب بعضهم ، وإنما لما زال عنه عارض المنع من الجمع ، عاد له حكمه الذي يقتضيه حال الأسماء في الأصل .

فكلام الأئمة مثلاً على أن مصدر الوحدة ومصدر الهيئة يثنيان ويجمعان . وأنت إذا قلت (جلت جولة) و (مشيت مشية الفزع) لم تر في (الجولة والمشيّة) ما يدل على جنس الفعل عامة بعد أن حُدَّ بالوحدة أو خُصَّ بالهيئة ، ولو دلّ على الحدث . فلا شذوذ على هذا في أطراد جمعهما . قال ابن جنبي (فنظير القومة الواحدة من القيام ، الجملة الواحدة من الكلام ، وهذا جلي) .

وكلام الأئمة على أن (العقول والألباب والعلوم والعلوم والظنون) مصادر قد جمعت لاختلاف الأنواع . وهي على التحقيق أسماء ليس لها من مصدريتها إلا اللفظ . ذلك أنه قد عدل بها عما للمصدر من دلالة على جنس الفعل وحدثه المتعلق بالفاعل . قال صاحب المصباح (ثم أطلق العقل الذي هو مصدر على العجا واللب) . وقال صاحب المفردات (والمقل يقال للقوة المتهيشة لقبول العلم) .

وقال ابن القوطية : (ولب لباً ولبابة : عقل) . فدل هذا على أن (اللب) في الأصل مصدر . وقال صاحب المفردات (اللب العقل الغالص من الشوائب ، سمي بذلك لكونه خالص

ما في الانسان من معانيه كاللباب واللب من الشيء) . فدل هذا على أن (اللب) قد حيد به من مصدريته الى مجرد الاسمية .

وقال ابن القوطية : (حُلمَ حُلماً مَقْتَل) . وقال ابن منظور (الحِلْم بالكسر الأناة والعقل وجمعه أحلام وحلوم) .

وروى ابن منظور عن صاحب المحكم أن (الظن) يكون اسماً ومصدرأ وأن الذي جُمع على (الظنون) هو الاسم لا المصدر . وأشار الى نَحْو من هذا صاحب المصباح حين قال : (والجمع يكون في الأعيان كالزريدين . . . وفي المائني المختلفة المختلفة كالعلوم والظنون) فنبه بهذا على أن العلم والظن اذا جمعا فقد عريا من الحدث وجنسه ، اذ أصبحا محض اسمين للمعنى . ف (العلم) مصدر (عِلِمَ) هذا هو الأصل ، لكنه ليس بمصدرأ حين يجمع ، وهذا ما أراد الشيخ مصطفى الغلاييني أن يلحظه في كتابه (جامع الدروس العربية ١٤/٢) حين قال : (فالمصدر قد يراد به الاسم ، لا حدوث الفعل ، كما تقول العلم نور ، فان لم يرد به الحدث فلا يعمل) .

□ ليس شيء مما جُمع ، وأصله المصدر ، باقياً على مصدريته

أقول ليس شيء مما جُمع كالعقول والألباب والعلوم والظنون ، قد أريد به الحدث البتة . فليس هو مصدرأ بحال من الأحوال ، وإن كان أصله كذلك . قال صاحب المصباح في الاعتلال لجمع (العلم) : (أن ضرباً يخالف ضرباً في كثرته ، وعلماً يخالف علماً في معلومه ومتملقة ، كعلم الفقه وعلم النحو) . والصحيح أنه ليس في (العلم) من قولك (علم الفقه وعلم النحو) ما يدل على الحدث . بل ليس فيه ما يصدق على الجنس أيضاً . ومن ثم جاز جمعه جمع الأسماء . وكل ما جمعته من ذلك فقد جذبته الى الاسمية وخرجت به عن المصدرية . قال الجرجاني فيما حكاه المصباح . (ولا يجمع المبهم الا اذا أريد به الفرق بين النوع والجنس ، وأغلب ما يكون فيما ينجذب الى الاسمية نحو العلم والظن ، ولا يطرد) . والغلبة التي أشار اليها الجرجاني قياس لا ينكسر . وتصحيح قوله أن كل ما جمع فقد انجذب الى الاسمية . وعلى ذلك قول صاحب المصباح : (وإن لم يُسمع عللوا أن المصدر باق على مصدريته) وليس قول الأئمة فيما جمع أنه مصدر الا على الاعتداد بالأصل . والا فليس المصدر مصدرأ بلفظه وحسب ، وإنما هو مصدر بدلالاته ، ودلالته التي تتناول جنس الفعل وحدثه العام المبهم الصادر عن فاعله ، فإذا تخلفت عنه الدلالة ، تخلف معها ما تقتضيه من امتناع جمعه ، فُجُمع .

□ التضاعيف والأثناء :

وانظر الى ما قاله ابن يمين في قول الزمخشري من خطبة المفصل : (ثم انهم في تضاعيف ذلك يجحدون فضلها) ، قال : (التضاعيف جمع تضعيف ، وهو مصدر ضمفته اذا أردت مثله أو أكثر) . وقال (وإنما جمع ، والمصدر لا يثنى ولا يجمع ، لأنه أراد أنواعاً من التضعيف مختلفة ، كما يقال العلوم والأشغال) . فانظر كيف جعل (التضعيف) مصدرأ فذكر بهذا حاله الأولى ، على شهرته في انفكاكه عنها ، وغلبة اسم الذات عليه . فالتضاعيف هي الفضون والأثناء . قال صاحب

الأساس (وكل شيء ثني بعضه على بعض أطواقاً، فكل طاق من ذلك ثني ، بكسر الشاء ، حتى يقال أثناء الحية لمطايها) . وقال الجوهري (والثني واحد أثناء الشيء ، أي تضاعيفه . . والثني من الوادي والجبل ، من مطفة ، وثني الجبل ما ثنيت) . وقال المروزقي في شرح ديوان العماسة (٥١٤) : (ويقال ثنيت الشيء ثنياً ثم يسمى الثني ثنياً ، بكسر الشاء ، وما ثني به هو أيضاً ثنياً) .

هذا وإذا قلنا ان المصدر قد ينتهي به الاستعمال الى الاسم ، اسم الذات أو اسم المعنى ، فلا بد من التنبيه على أن اسم الذات في الأصل أعرق في النشوء وأسبق ، من المصدر الدال على حدث الفعل وجنسه ، من حيث التوالد اللغوي وتكامله .

□ الأصوات والصلوات والزكوات :

والصوت مصدر صات يصوت كالقول مصدر قال يقول . فإذا جمع على أصوات كان اسماً . ومن النحاة من يقول انه مصدر لكنه يردف أنه خرج بالتسمية عن حكم المصادر .

قال ابن سيده في المخصص (٨٥/١٣ - ٨٦) : (إذا كانت الصلاة مصدراً وقع على الجميع والمفرد على لفظ واحد كقوله : صوت الحبير ، فإذا اختلف جاز أن يجمع لاختلاف ضروبه ، كما قال جلّ وعزّ : إن أنكر الأصوات) . وأضاف : وإذا جمعت المصادر نحو قوله : إن أنكر الأصوات ، فإنك تجمع ما صار بالتسمية ، كالغارج عن حكم المصادر ، أجدر . . فهذا قول من جمع نحو قوله حافظوا على الصلوات والصلاة الوسطى) . أقول الصوت هنا هو ما يحدثه الشيء إذا صات وجمعه أصوات أي أنه الأثر الذي حصل بالحدث ومن ثم كان اسماً خارجاً عن حكم المصدر . وإذا قلت (له صوت " صوت حمام) فصوت الأول ليس هو حدث الفعل بل أثره المسروع ، ومن ثم كان العمل في (صوت) الثاني لفعل مقدر ، لا لـ (صوت) الأول .

وكذا (الصلاة) إذا جمعت على (الصلوات) . قال ابن سيده (فالتسمية به مما يقوي الجمع فيه ، إذا عني به الركعات لأنها جارية مجرى الأسماء) . أي أن (الصلاة) إذا كانت مصدراً بمعنى (الدعاء) فقد سميت بها الركعات أو العبادة المخصوصة فأنزلت منزلة الأسماء فجمعت . وهكذا الزكاة حين جمعت على (الزكوات) في نهج البلاغة (١٧٣/٢) : (كما حرس الله عباده بالصلوات والزكوات) . ولا يخفى أن (الصلاة والزكاة) من الالفاظ الاسلامية التي اكتسبت معاني اشتقت من أصول معانيها . ففي كتاب الزينة للشيخ أبي حاتم الرازي (المتوفى ٣٢٢هـ) : (فالاسلام هو اسم لم يكن قبل مبعث النبي ﷺ وكذلك أسماء مثل الأذان والصلاة والركوع والسجود ، لم تعرفها العرب الا على غير هذه الأصول . فكانوا يعرفون الصلاة أنها الدعاء ، قال الأمشي في صفة الخمر :

لها حارس ما يبرج الدهر بينها فان ذبحت صلى عليها وزمما

أي دعا لها) وأصل الدبح الشق ، ويقال ذبحت الدن أي بزلته ، والدن الوعاء الذي ترقد فيه الخمر . وزمزم بمعنى ترنم . وجاء في كتاب الزينة أيضاً : (الزكاة هو من النمو والزيادة

يقال زكا الزرع اذا نما وطال وزاد . ويكون من الطهارة . قال تعالى : قد أفلح من زكاها أي طهرها (على أن الصلاة على التحقيق اسم مصدر ، والأصل صلى تصلية وكذلك الزكاة . قال صاحب الكليات (٢٢٣) : (الصلاة اسم مصدر وهو التصلية ، أي الثناء الكامل ، وكلاهما مستعملان ، بخلاف الصلاة بمعنى أداة الأركان فان مصدرها لم يستعمل . . . ويقال صليت صلاة ولا يقال صليت تصلية) . على أن اسم المصدر هنا قد حل محل المصدر واستغني به عنه .

□ المصادر المؤكدة :

جام كلام الأئمة على أن المصدر المؤكد لا يجمع : وهو صحيح على ما انتحينا . فالمصدر في قولك قمت قياماً وجلست جلوساً ، قد ماثل فعله من حيث دلالة على الحدث وجنسه دون تحديد ، فهو باق على مصدريته ، دال على جنس فعله وإبهامه . قال صاحب الهمع (١٨٦/١) : (المصدر نوعان مبهم ، وهو ما يساوي معنى عامله من غير زيادة كقمت قياماً وجلست جلوساً ، وهو مجرد التأكيد ، ومن ثم لا يشئ ولا يجمع ، لأنه بمنزلة تكرير الفعل فمومل معاملة في عدم التثنية والجمع) . أما الحكم بقصوره عن العمل فذلك أنه قد أتى مؤكداً لعامله ، لا نائباً عنه كالمصدر المضاف المبين للنوع في نمو قولك (ضربت فلاناً ضرب زيد أخاه) أي ضرباً مثل ضرب زيد أخاه ، كما جاء في حاشية الصبان على الأشموني (١٠٣/٢) و (ضرب) على هذا قد عمل رفعاً في فاعله المضاف إليه ، ونصباً في مفعوله ، خلافاً للمصدر المؤكد لعامله .

□ المصادر المنتهية بالتاء :

وكلام الأئمة على جمع المصادر المنتهية بالتاء . قال العلامة (ياسين) في حاشية التصريح : (ان المصدر لا يشئ ولا يجمع ما لم يكن بالتاء . . . وسترى أن ما انتهى بالتاء من المصادر قد جمع حملاً على الاسمية أيضاً ، وقد تناولوا له باختلاف الأنواع فدلوا بذلك على خروجه عن جنس فعله قال ابن الأثير في (النهاية) : (التحيات جمع تحية ، قيل أراد بها السلام . يقال : حياك الله أي سلم عليك . وقيل التحية الملك ، وقيل البقاء . وإنما جمع التحية لأن ملوك الأرض يحيون بتحيات مختلفة . فيقال لبعضهم : آبيت اللعن ، وبعضهم : أنعم صباحاً ، وبعضهم : أسلم كثيراً ، وبعضهم : عش ألف سنة ، فليل للمسلمين قولوا : التحيات لله ، أي الألفاظ التي تدل على السلام والملك والبقاء ، هي لله تعالى) . فانظر إليه كيف اعتل لجمع المصدر باختلاف أنواع التحيات فأخرجه عن جنسه ، ثم أشار الى دلالة على لفظ السلام والملك والبقاء فأخرجه عن حدته .

و (النية) التي تجمع على (النيات) اسم لا مصدر . قال صاحب المصباح : (والنية : الأمر والوجه الذي تنويه) .

وقد جمعوا (النّهية) على (النّهى) . قال ابن سيده في المخصص (١٤٠/١٥) (والنّهى مقصور المقل يكون واحداً وجمعاً ، واحدته نهية . قال الفارسي : النّهى لا يخلو أن يكون مصدراً أو جمعاً كالظلم . وقوله تعالى : لأولى النهى ، يقوي أنه جمع لأضافة الجمع إليه) . والنّهية اسم مصدر وقد جمع على النّهى كما رأيت ، واسم المصدر كالمصدر في جواز جمعه أو امتناعه .

وجاء في الكليات (٣٢٧) : (ويجوز جمع المصادر وتثنيها إذا كان في آخرها تام التانيث كالتلاوات والتلاوتين) . وليست التلاوة المجموعة مصدراً ، كالتلاوة في قوله تعالى (يتلونه حق تلاوته) .

□ هل يجوز الخروج بالمصدر الى الاسمية وجمعه كلما دعت الحاجة :

يتبين بما تقدم أن المصدر لا يجمع ما بقي على دلالاته من حيث حدثه وجنسه ، فإذا انفك عنها سقط عنه مقتضاها ، وهو عدم الجمع . على أن بيت القصيد ما هنا هل يسوغ التصرف في المصدر كلما مست اليه الحاجة ودعت الضرورة ، فيخرج به عن مصدريته ويجمع على ارادة الاسمية ؟

أكثر نصوص الأئمة على الوقوف بهذه الارادة عند حد السماع ، عدا ما انتهى من المصادر بالتام . فليس لك ، على هذا ، أن تجمع وتقول أردت بالمصدر الاسمية ، إذا أدرك التعبير اليه ، إلا أن يكون العرب قد فعلوه فنقل عنهم ، وهو الحكم الذي يرجع اليه ، ويقتاس به عند الأكثرين . ولكن ألا يخالف هذا ، المرف للنفوي من وجوه ؟

قال صاحب المصباح فيما أسلفنا : (فان كان المصدر عددا كالضربات أو نوعا كالعلوم والأعمال ، جاز ذلك لأنها وحدات وأنواع جمعت) . وأضاف : (وقال الجرجاني : لا يجمع المبهم إلا إذا أريد به الفرق بين النوع والجنس . وأغلب ما يكون فيما يجذب الى الاسمية نحو العلم والظن) . ولا تكاد تحسب بهذا أنهما أخذان بالقياس حتى يستدرك الجرجاني فيقول : (ولا يطرد ، إلا تراهم لم يقولوا في قتل وسلب ونهب : قتل وسلوب ونهوب) . ويستدرك الفيومي فيقول (وقال غيره لا يجمع - الوعد - لأنه مصدر ، فدل كلامهم على أن جمع المصدر موقوف على السماع ، فان سمع الجمع عللوا باختلاف الأنواع ، وان لم يسمع عللوا بأنه مصدر باق على مصدريته ، وعلى هذا فجمع القصد موقوف على السماع) .

□ القول بقياس جمع المصدر إذا أريد به الاسم

ذهب بعض الأئمة الى الأخذ بقياس جمع المصدر إذا أريد به الاسم ، جرياً على ما استن به العرب أنفسهم حين جمعوا (العلوم والظنون والعلوم والعقول والأعمال والأشغال ..) . قال صاحب الهمع (١٨٦/١) : (أما النوع ففيه قولان : أحدهما يشن ويجمع ، وعليه ابن مالك ، قياساً على ما سمع منه كالمقول والألباب والعلوم ، والثاني لا ، وعليه الشلوبيين قياساً للأنواع على الأحاد ، فانها لا تشن ولا تجمع لاختلافها) .

وقال في جمع المصدر (١٨٣/٢) : (ولم تطرد فيه قاعدة بحيث تكون مقيسة في جمع ذلك الاسم ، فانه إذ ذاك يجمع جمع ما كان أشبه به . مثال الأول أن يسمى بضرب ، فانه لم يجمع وهو مصدر فجمع وهو مسمى به على الفعل في القلعة فتقول أضرب ككلب وأكلب ، وضروب في الكثرة ككعب وكعوب) . وهذا يعني أنك إذا سميت بمصدر ، جمعته على ما يجمع به ما هو نظيره من الأسماء .

قال الشيخ مصطفى الفلايني في كتابه (جامع دروس اللغة العربية (١٩٩/٢) : (والمفيد عددا يشن ويجمع بلا خلاف ، والمفيد نوعاً فالحق أنه يشن ويجمع قياساً على ما سمع منه كالمقول والألباب والعلوم وغيرها) .

تصرف الأئمة في جمع المصدر كلما دعت حاجة التعبير الى انزاله منزلة الاسم

على أن المانعين من القياس في جمع المصدر لم يثبتوا على المنع فيما تناولته أقلامهم وذاع في مصنفاتهم . فقد جمعو من المصادر ما لم يرد بجمعه سماع ، وعللوا لذلك باختلاف الأنواع . وجمعهم هذا وتعليلهم دليلان على انصراف الأئمة الى القياس غالباً لاشتداد الداعي اليه .

أما قول صاحب المصباح (ألا تراهم لم يقولوا في قتل وسلب ونهب ، فتول وسلوب ونهوب) فجوابه أنهم لو احتاجوا الى ذلك في معنياتهم ومتصرف افكارهم لقالوه وأتبعوه . قال الامام الرضي في شرح الكافية (١٨٧/٢) : (ومنه قولك الاكرامات والتخريجات والانطلاقات ونحوها ، لأن الواحد اكرامة وتخريجة وانطلاقة بناء الوحدة ، لا اكرام وتخريج . وجمع المجرى اكاريم وتخاريج عند اختلاف الأنواع . فالاكرامات كالضربات والقتلات ، والاكاريم كالضروب والقتول . ولذا يقال ثلاث اكرامات وتخريجات بثجريد العدد من الثام ، وثلاثة اكاريم وتخاريج اذا قصدت ثلاثة أنواع من الاكرام .) وهكذا جمع قتلا على قتل خلافاً لما تصوره صاحب المصباح . أما قصره جمع اكرام على اكاريم دون اكرامات ، لعدم انتهائه بالثام ، فسترى أن الأئمة قد تجاوزوه .

هذا وسنورد عليك مما جرت به أقلام الأئمة ، قياساً على ما سمع عن العرب ، ما يدل دلالة سديدة واضحة على أن التصرف في المصادر لا يمكن أن يحده سماع . وإن اللغة تقتضيه اقتضاء كلما احتيج الى تجديد المانعي وتوليدها وتصريفها حيثما اتجه الفكر ، وأن أصولها ، الى ذلك ، لا تأباه ولا تمافه ، بحال من الأحوال . فأنت اذا تقصيت ما كتبوه واستقرته وجدت أن أحدهم لم يتورع عن جمع المصدر اذا نوى فيه الاسمية ، ولو لم يرد النص بسماع جمعه . فالعرب قد جمعت من المصادر ما احتاجت الى ارادة الاسمية فيه لحاجة في التعبير ، وتصرفت فيما اضطرت أن تخرج به عن دلالته ، وليس هذا مما يمثل أو يمكن أن يحصره سماع أو تحده رواية .

قال صاحب المصباح : (واستعمل العيب اسماً وجمع على عيوب) .

وقال : (ثم استعمل النسب وهو المصدر في مطلق الوصلة بالقرابة ، فيقال بينهما نسب أي قرابة ، وجمعه أنساب) .

وقال : (وفرض الله الأحكام فرضاً أوجبها . فالفرض المفروض ، جمعه فروض ، مثل فلس وفلوس) .

وقال : (الغيم السحاب الواحدة غيمة . وهو مصدر في الأصل من غامت السماء من باب سار ، اذا أطبق بها السحاب) .

وقال : (والشق بالفتح انفراج في الشيء ، وهو مصدر في الأصل ، والجمع شقوق) .

وقال : (والجمع أيضاً الجماعة تسمية بالمصدر ويجمع على جموع مثل فلس وفلوس) .

- وقال في (لفظ) : (واستعمل المصدر اسماً وجمع على الفاظ كفرخ وإفراخ) .
- قال : (والمكس الجبابة ، وهو مصدر من باب ضرب أيضاً ، فاعله مكأس ، ثم سمي المأخوذ مكساً تسمية بالمصدر ، وجمع على مكوس مثل فلس وفلوس) .
- وقال : (والبث الجيش تسمية بالمصدر ، والجمع بموث) .
- وقال : (ووقف أيضاً تسمية بالمصدر والجمع أوقاف) .
- وقال : (ثم أطلق الرهن على المرهون ، وجمعه رهون مثل فلس وفلوس) .
- وقال : (وسمي ما يصاد صيداً ، إما فعل بمعنى مفعول ، وأما تسمية بالمصدر ، والجمع صيود) .
- وقال : (ووهت وهماً ، وقع في خلدي ، والجمع أوهام) .
- وقال ابن منظور : (والفتح افتتاح دار الحرب وجمعه فتوح) .
- وقال : (والوضع أيضاً الموضوع ، سمي بالمصدر ... والجمع أوضاع) .

وقد ورد (النص) عنهم مصدراً منقولاً إلى الاسمى بمعنى المنصوص ، فجمع على نصوص ، ثم أسمى به الكتاب والسنة ، وأصل معناه الرفع أو الاظهار . قال صاحب الكلبيات : (ثم نقل في الاصطلاح إلى الكتاب والسنة ، وإلى ما لا يحتمل إلا معنى واحداً) .

وقال الجوهري : (الغم واحد الفيوم ، تقول منه غمه فاغتم) - والغم مصدر ، قال الجوهري : (وليلة غم أي غامة ، وصف بالمصدر ، كما تقول مام غور) .

وفي المخصص (١٢ / ١٣٢) : (قال ابن جني : لام الفضاء وار ، لقولهم فضا يفضو ففضوا وفضاء ، والفاضي الواسع ، وأفضى إلى الشيء صار في فضائه وفرجته ، وجمعه أفضية) .

وقال الجوهري : (وفرقت الشيء تفريقاً وتفرقة فانفرك وافترق وتفرق ، وأخذت حتي منه بالتفاريق) .

ونظائر ما ذكرناه لك ، مما جمعته العرب من المصادر حملاً على الاسمى ، أو جمع قياساً على ما جمعه ، لا يحصيه عد .

طرف مما جمعه الأئمة من المصادر حملاً على الاسمى

يتبين بالاستقراء أن كثرة الأئمة قد جروا على جمع مصادر ما فوق الثلاثي فأكثروا منه ، وترددوا في جمع مصادر الثلاثي فأقلوا منه . فهم جمعوا استعمالاً على استعمالات واختراعاً على اختراعات واحتمالاً على احتمالات واعتقاداً على اعتقادات واحتجاجاً على احتجاجات ، كما جمعوا تقريراً على تقارير وتحديداً على تحديدات ، والزاماً على الزامات والتزاماً على التزامات وتدقيقاً على تدقيقات والعائناً على العائقات ، واعتماداً على اعتمادات ، وانتقالاً على انتقالات وتصحيحاً على تصحيقات وتنبيهاً على تنبيهات وتنزيلاً على تنزيلات وتأويلاً على تأويلات وتفريراً على تفريمات وتصرفاً

على تصرفات وترخيصاً على ترخيصات واختياراً على اختيارات وابتداءً على ابتداءات واشكالات على اشكالات واعراباً على اعرابات وغير ذلك .

كما جمعوا تركيباً على تراكييب وتقليباً على تقالييب وتعليلاً على تعاليل وتكبيراً على تكابير وتصغيراً على تصاغير وتصنيفاً على تصانيف وتاليفاً على تأليف . وتفعيلاً على تفاعيل وتقسيماً على تقاسيم وتمبيراً على تماير وتصريفاً على تصاريف وتفسيراً على تفسير .

شاع ذلك في مؤلفات الأئمة شيوعاً متعاملاً ، كما هو الحال في كلام ابن جني في خصائصه والقاضي الجرجاني في وساطته والغفاجي في سر الفصاحة والزمخشري في أساسه . بل الجاحظ في بعض رسائله . فقد جاء مثلاً في (التربيع والتدوير) : (وعادته كطبيعته واخره كاوله ، تحكي اختياراته التوفيق ومذاهبه التسديد/ ٢١٧) .

وهكذا ابن هشام في مفنيه والسيوطي ومن حكى عنهم في مزهره ومعه . والصبان في حاشيته على الأشموني ، والأشموني في شرح الألفية .

وانظر الى ما قاله ابن منظور في التعليل على ذلك (وقول ابن جني المضاف والمضاف اليه عندهم وفي كثير من تنزيلاتهم كالاسم الواحد . . انما جمع تنزيلاً هنا لأنه أراد للمضاف والمضاف اليه تنزيلات في وجوه كثيرة ، منزلة الاسم الواحد . فكنى بالتنزيلات عن الوجوه المختلفة . الا ترى أن المصدر لا وجه له الا تشعب الأنواع وكثرتها . مع أن ابن جني تسميح بهذا تسمع تحضر وتحقق ، فأما على مذهب العرب فلا وجه له ، الا ما قلناه) . أقول ان ما فعله ابن جني وتسميح به قد جرى عليه العرب أنفسهم ، كما بسطنا القول فيه . ولا بد لمثل هذا التسميح ، مادام تسمع تحقق وتحضر ، أن يتسع نطاقه وتمتد أفاقه ، ما مست اليه الحاجة في التعبير . وإذا كان الأئمة قد استسهلوا فيما جمعه من مصادر ما فوق الثلاثي ، جمع السلامة أو منتهى الجموع فلظهور القياس فيه . وقد استحبوا جمع المصادر بالتاء ، فيما لم يسمع جمعه عن العرب ، وقد ضمنوا سلامة صيغته . وأكثروا من جمع ما ساغ جمعه على صيغة منتهى الجموع ، فلا يمتريهم شك في تعرف واحده . وقد جمع الرضي في شرح الكافية (١٨٧/٢) أكراما على أكاريم وخص أكرامات بجمع أكرامة . وجمع صاحب المصباح (في رهب) افساداً على افسادات ، كما جمع التاج السبكي في شرح المنهاج ، علسى ما حكاه المزهري (١٧٥/١) ، انشاء على انشاءات .

وأقل الأئمة من جمع مصادر الثلاثي ، لاختلاف صيغ جمعه ، على وفرة ما نقل منه عن العرب كما رأيت ، لكنهم جمعوا من مصادره ما يقتاد النظر الى الأخذ به ، كما اتفق لابن جني ، وهو من تعلم في حذقه لفقه اللغة وعلومها واستقرائه لدقائقها وتمحيصه لدخانها .

طرف مما جمعه ابن جني من مصادر الثلاثي

جمع ابن جني (قصداً) على (قصود) حين انتوى فيه الاسمية ، فقد قال في الخصائص : (١٢٧/١) (فان قلت فما تنكر أن يكون ذلك شيئاً طبعوا عليه وأجيئوا اليه ، من غير اعتقاد منهم لملله ، ولا لقصد من قصوده التي تنسبها اليهم في قوانينه وأغراضه) . وقال (٢٥٥/١) : (وتضطر الى معرفته من أغراضها وقصودها) ، وقال : (وغير ذلك من الأحوال الشاهدة بالقصود) .

وهكذا جمع (الحذف) وهو مصدر (حذف) على (حذف) فقال (٨٨/١) : (ألا ترى الى ما في القرآن وفصيح الكلام من كثرة الحذف ، كحذف المضاف وحذف الموصوف) .

وعلى ذلك جمعه (حملا) بفتح الحاء على (حمل) ، قال (٢٢٢/١) : (ثم قالوا على اوان حملا بالزيادة على حمراوان ، ثم قالوا كساوان تشبيها له بعلباوان ، ثم قالوا قرأوان حملا له على كساوان ، على ما تقدم . وسبب هذه (الحمل) والاضافات والالفاظ ، كثرة هذه اللغة وسمتها وغلبة حاجة أهلها الى التصرف فيها) .

ومثله جمع (الفصل) خلاف (الوصل) ، على فصول . قال ابن جني (٣٣٤/١) : (وأنشدنا أيضاً :

فقد والشك بيئن لي عناءً بوشك فراقهم صرد يصيح

أراد فقد بيئن لي صرد يصيح بوشك فراقهم ، والشك عناء . . . فقد ترى الى ما فيه من - الفصول - التي لا وجه لها ولا شيء منها) .

وكذا (الوصل) فقد جمعه ابن جني على (وصول) . فقد جاء في اللسان (قال ابن جني : فقول الأخفش يلزم بعد الروي الوصل ، لا يريد به أنه لا بد مع كل روي أن يتبعه الوصل . . . وجمعه ابن جني على وصول ، وقياسه ألا يجمع) .

وجمع ابن جني (الغلط) على (أغلاط) فقال (٤٨/١) : (فكان يروي من أغلاط الناس منذ ذاك الى أن شاع واستمر فساد هذا الشأن مشهوراً ظاهراً) . ولعله أول من جمع الغلط على أغلاط . وقد جمعه كذلك صاحب القاموس في خطبته فقال : (واختصت كتاب الجوهرى من الكتب اللغوية مع ما في غالبها من الأوهام الواضحة والأغلاط الفاضحة ، لتداوله واشتهاره بخصوصه ، واعتماد المدرسين على نقوله ونصوصه) ورواه عنه صاحب الزهر (٦٣/١) وقال صاحب التاج (ويجمع الغلط على أغلاط) ، وربما استند في ذلك الى ابن جني .

وغريب على هذا قول الدكتور مصطفى جواد عضو المجمع العراقي في كتابه (المباحث اللغوية في العراق/ ١٢٨) : (ولم نجد للفصحاء استعمال الأغلاط جمعا ، وإن كان مقيسا ومستعملا عند غير اللغويين من المتأخرين ، ومنه كتاب - أغلاطي - لصفي الدين الحلبي الشاعر المشهور) . أقول أن الفصحاء قد قالوا (الأغلاط) كما رأيت ، واستعمله اللغويون المتقدمون قبل سواهم .

وقد جمع ابن جني (الغلط) على (غلاط) أيضاً . قال ابن منظور : (والغلط في الحساب وكل شيء ، والغلط لا يكون الا في الحساب . قال ابن سيده : ورأيت ابن جني قد جمعه على غلاط ، ولا أدري ما وجه ذلك ؟) . أقول قد أجبت عن ذلك في كتابي (أخطاؤنا في الصحف والدواوين) الصادر عام ١٩٣٩ ، على ما بدا لي ، فقلت (ووجه ذلك عندي أن ابن جني ، لما وضع - الغلط - وهو مصدر ، موضع الاسم ، وجعل بمنزلة - المفلوطينية - جمعه جمع قلة على - أغلاط - وجمع كثرة على - غلاط - على ما هو القياس . قال سيبويه - ١٧٧/٢ - لما كان على ثلاثة أحرف وكان فعلا

فانك اذا كسرت له لأدنى العدد بنيت له على أفعال ، وذلك قولك جميل وأجمال وجبل وأجبال وأسد وآساد ، فإذا جاوزوا به أدنى العدد فإنه يجيء على فعال وفعل . فأما الأفعال فنحو جمال وحبال ، وأما الأفعال فنحو أسود وذكور ، والأفعال في هذا أكثر .

هذا وانظر الى ما جاء في (الوعد) والوعد مصدر في الأصل ، لكنه استعمل استعمال الأسماء فينبغي أن يحمل عليها في الجمع فيقال (الوعود) . قال صاحب الصحاح (ولا يجمع الوعد) ، وقال الأزهري على ما حكاه ابن منظور (الوعد المدة يكون مصدراً واسماً ، فأما المدة فتجمع على مدات ، والوعد لا يجمع) ، ونحو ذلك ما قاله صاحب المفردات (والعدة من الوعد ويجمع على عدات ، والوعد مصدر لا يجمع) . واستدرك ابن منظور فقال (والوعد من المصادر المجموعة ، قالوا : الوعود ، حكاه ابن جني) أقول بل جمعه ابن جني كما هو شأنه فيما أنزله من المصادر منزلة الأسماء .

ما جمعه الزمخشري

الوجل بفتح الجيم مصدر . قال ابن القوطية (وجل وجل : خاف) . وقال صاحب المفردات : (الوجل استعمار الخوف يقال وجل يوجل وجلان وجل . قال : وجلت قلوبهم .) . ولم أر جمعه في الصحاح أو المفردات أو المصباح أو المختار أو اللسان أو القاموس أو التاج . ولكن جاء في الأساس (وفي قلبه وجل ، وفي قلوبهم أوجال) !

□ توجيه ما جمع من المصادر :

يتبين بما أسلفنا أن ما وقع لفعل الأئمة من جمع المصادر كثير فاش . والذي دفعهم الى ذلك وبعثهم عليه ما تمثل لهم من صور ذهنية متجددة أجيئوا الى التعبير عنها . وليس ما اعتمدوا ما هنا خروجاً عن قواعد اللغة بل بناء على أصولها ، وتصرف قد خرج على طرائقها . والتصرف بالمصدر على هذا النحو أشهر من أن تكثر عليه الأمثلة ، وهو من الظهور على ما ترى . وقد نهج مجمع اللغة العربية بالقاهرة هذا النهج حين قال : (يجوز جمع المصدر عندما تختلف أنواعه) .

والمصدر اذا جمع حين يدل على الوحدة والهيئة والنوع فلأنه قد افتقد جنس فعله واذا جمع حين يجتذب الى الاسم اسم ذات كان أو اسم معنى ، فلأنه افتقد حدث فعله . أما اذا اجتمع للمصدر حدث فعله وجنسه فقد صح فيه ما أورده صاحب المزهري قال (١٢٠ / ١) : (وما يحسن مفرداً ويقتبح مجموعاً ، المصادر كلها) . ولا يظن ظان أن لنا أن نريد الاسمية في أي مصدر فنجمعه ، وإنما ذلك مرهون بضرورة التعبير والحاجة اليه .

□ صحة جمع بيان على بيانات وأبنية :

جرى نقاش حول صحة جمع بيان على بيانات في الدورة السابعة والثلاثين لمجمع اللغة العربية بالقاهرة . فقال الأستاذ عباس حسن ، عضو المجمع : (المصدر من حيث هو مصدر لا يجوز جمعه ، الا اذا كان عددياً أو نوعياً ، وهنا لا دليل على التعدد . ولو سلمنا أنه متعدد الأنواع لكان المانع من جمعه

جمع المؤنث السالم أنه لا يدخل تحت نوع مما يجمع هذا الجمع .) وأنت ترى أن الاستاذ قد أبى جمع (بيان) على (بيانات) لسببين : الأول أنه لا دليل على تعدد المصدر فيجمع ، والثاني : أنه لا سند لجواز جمعه جمع مؤنث سالماً ، إذا صح جمعه .

أقول في الجواب عن ذلك : ان (البيان) فيما يراد به هنا ليس مصدراً ، وإنما هو اسم ، وهو القول الذي تسوقه لإعلان أمر أو إيضاحه والكشف عن إشكال فيه . أو هو (ما يتم به بيان الأمر والكشف عن غامضه) . فهو بهذا قد فقد دلالة على الحدث وجنسه ، على السواء ، فعاد له حكم الجمع الذي حالت دونه هذه الدلالة . فإذا قيل أنه مصدر فاعتداده بالأصل . وقد يستعمل (البيان) دالاً على حدثه دون جنسه فيجمع لاختلاف نوعه .

وجاء في النص الذي اختلف في صحته (الأحكام والبيانات) فامتنع الأعضاء من جمع (البيان) واقرؤا جميع (الحكم) فما الذي أدامهم إلى هذا التفريق ؟

أصارهم إلى هذا أن العرب قد عدلت بـ (الحكم) عن مصدريته (عن حدثه أو جنسه) أو عنهما جميعاً ، فجتمعت على (أحكام) حين عنت به (ما يشرع أو يسن أو يحكم به) فارتضوا ذلك واقرؤوه . فقد جاء في نهج البلاغة (٧٧/٢) : (وبين الأحكام المفصلة) : وجاء فيه (٤٧/٣) : (وشرائع الاسلام وأحكامه) . وقال صاحب المصباح (وفرض الله الأحكام فرضاً أوجبها) .

وامتنع المجمعون في المجمع القاهري من جمع (البيان) حين اعتقدوا أن العرب لم تجمعها . وهي لم تجمعها فعلاً لأنها لم تحتج إلى الخروج به عن مصدريته إذ لم تلجئها إليه حاجة في التعبير . ومن الحق أن يقتسوا جمع (البيان) على (الحكم) كما فعل الأئمة في جمع استعمال واختراع واحتمال واعتقاد واحتجاج ، على استعمالات واختراعات واحتمالات واعتقادات واحتجاجات ، إلى آخر ما جمعه على مثال هذا الجمع مما ذكرناه . وهذا (البلاغ) كالبيان . وقد جمعه الامام عبد الرحمن ابن عيسى الهمداني (المتوفى ٣٢٢ هـ) صاحب الألفاظ الكتابية في مقدمة كتابه هذا ، إذ قال في مقدمته : (وانضاف إلى ذلك قوة من الصواب وصفاء من الطبع ومادة من الأدب ، وعلم بطرق البلاغات ، ومعرفة رسوم الرسائل . .) . بل رأيت الجاحظ قد جمعه في بعض كتبه (كتاب حجج النبوة) إذ قال (والناس موكلون بالخطابات مولعون بالبلاغات) وجاء في الصحاح (والبلاغات كالوشايات والوشاية ما أبلغ إلى السلطان من حديث الناس ، سعيًا بهم ، ولم يخص الجاحظ أو الهمداني البلاغ بهذا المعنى . ولا ننس أن البلاغ اسم من التبليغ كالبيان اسم من التبيين ، ففي الصحاح (وكذلك التبليغ والاسم منه البلاغ) . ويردان مصدرين أيضاً .

وقد جمع العرب (القضاء) على أفضية كما جمعوا (الحكم) على أحكام ، وكلاهما في الأصل مصدر . والقضاء لغة : الحكم كما في المصباح والنهاية وتريفات الجرجاني . وقد جمعه على أفضية حين عدلوا به عن مصدريته . قال صاحب الأساس (وعدل في قضائه وقضيته وقضاياه وأفضيته ، وقضاء الله ترد له الأفضية) .

وقال الأستاذ عباس حسن (وهنا - أي في البيان - لا دليل على التعدد ، ولو سلمنا أنه متعدد الأنواع لكان المانع من جمعه جمع المؤنث السالم ، أنه لا يدخل تحت نوع مما يجمع هذا الجمع) .

أقول ان أعضاء المجمع القاهري قد أقروا بتعدد أنواع البيان . قال الدكتور ابراهيم مدكور : (المسألة هي وجود أنواع من البيان) . وقال الدكتور طه حسين (يمكن أن نقول أنواع من البيان) وانتهوا من النقاش الى هذا التعبير (مختلف أنواع البيان والأحكام) وكان الوجه أن يقولوا (مختلف أنواع البيان والحكم) أو (مختلف البيانات أو الأبينة والأحكام) . وما داموا قد أقروا أنواعاً من (البيان) فما الذي منعه من جمعه ، كما فعل الأئمة . قال صاحب المصباح (فان كان المصدر عدداً كالضربات أو نوعاً كالعلوم والأعمال ، جاز ذلك لأنها وحدات وأنواع) . وأردف (لأن ضرباً يخالف ضرباً في كثرته وقلته ، وعلماً يخالف علماً في معلومه ومتملقه) . أو ليس (للبيان) نوعٌ يختلف في مضمونه ومتملقه ، عن بيان آخر . قال ابن سيده في المخصص (١٣ / ٨٥) : (اذا كانت الصلاة مصدراً وقع على الجمع والمفرد بلفظ واحد كقوله : لصوت الحبير ، فاذا اختلف جاز أن يجمع لاختلاف ضروبه) . أفلم تختلف ضروب البيان وقد قال المناقشون (مختلف أنواع البيان) ؟ قال الرضي في شرح الكالية (١٨٧ / ٢) : (وثلاثة أكاريم وتخاريج ، اذا فصدت ثلاثة أنواع من الاكرام) .

هذا وما أحسب الا أن الأئمة قد جمعت (البيان) بعد أن انتهت فيه الى أنواع متعددة ، كبيان التقرير وبيان التغير وبيان التبديل الى غير ذلك مما ذكره الشريف الجرجاني في تعريفاته . فقد جاء في شرح المنار في أصول الفقه لابن ملك (فصل في بيان اقسام البيانات / ٢٣٤) (وقد عدد فيه أنواع البيان فقال انها بيان التقرير وبيان التفسير وبيان التغير) .

وقد قطع أعضاء المجمع القاهري بأن (البيان) مصدر ، وهو كذلك في الأصل ، اذا كان من (بان) على أنه قد يكون اسم مصدر ، اذا حمل على (أبان) أو (بيثن) . قال صاحب المصباح : (وأبان ابانة وبيثن وتبين واستبان ، كلها بمعنى الوضوح والانكشاف ، والاسم : البيان ، وجميعها يستعمل لازماً ومتعدياً ، الا الثلاثي فلا يكون الا لازماً) . فاذا كان (البيان) اسم المصدر من (التبيين) كان كالعذاب اسماً من التعذيب . وقد جمع الأئمة (العذاب) حين انتهوا به الى الاسمية ، على (أهدبة) واسم المصدر كالمصدر في امتناعه على الجمع من حيث الأصل كما ستراه . ففي التنزيل (يضاعف لها العذاب ضعفين - الأحزاب / ٣٠) قال ابن منظور (قال أبو حبيد : معناه تجعل الواحد ثلاثة أي تعذب ثلاثة أهدبة) .

وهندي ان جمع (البيان) يكون بالتاء تصحيحاً ، كما يكون على (أبينة) تكسيراً . أما جمعه بالتاء تصحيحاً ، فقد نحا نحوه الأئمة بما جمعه من نظائره ، وأفتى بعضهم بجمع ما لم يسمع جمعه من العرب بالتاء . فقد جاء في كتاب الوساطة بين المتنبئ وخصومه للقاظمي الجرجاني ، حول الاحتجاج لصحة جمع (بوق) على (بوقات) : (وقال المحتج عنه أن أصل الجمع التانيث ، ولذلك جاء ما جاء منه بالتاء ، وإن كان في الأصل مذكراً ، قال فمن جمع اسماً لم يجد عن العرب جمعه فأجراه على الأصل ، لم يسغ الرد عليه ، ولم يجز أن ينسب الى الخطأ لأجله / ٣٣٢) .

اما جمع البيان على (ابينة) فكما جمع (القضاء) على افضية ، وكما جمع (الفضاء) على افضية ، وهو مصدر سمي به ، فقد جاء في المخصص لابن سيده (١٣٢/١٥) : (قال ابن جني : لام الفضاء واو لقباهم فضا يفضو فضوا وفضاء ، والفاضي الواسع . وأفضى الى الشيء صار في فضائه وفرجته وجمعه افضية) . وجمع (العذاب) على اعدبة ، والمذاب كالبيان اسم مصدر . ونحو ذلك (الجواز) وهو مصدر (جاز يجوز) لكنه استعمل لما يجاز به ، وهو سك المسافر ، فجمع على (أجوزة) . قال صاحب الأساس (وخذ جوازك وخذوا أجوزتكم ، وهو سك المسافر لثلا يتمرض له) ، وفعال في الأسماء ، يجمع قياساً على أفعله ، اذا كان مذكراً . وقد أقر مجمع اللغة العربية بالقاهرة جمع (نشاط) على (أنشطة) اذ قال : (يشيع استعمال هذا اللفظ مراداً به الدلالة على جملة الأعمال المتنوعة التي يمارسها المرمأ والجماعة في الحياة العامة من رياضية واجتماعية وثقافية . وقد يؤخذ على هذا الاستعمال أن الأنشطة جمع نشاط ، وهو مصدر . والأصل في المصدر ألا يثنى ولا يجمع لأنه يدل على القليل والكثير . ثم أن جمعه في حالة جوازه على صيغة أفعله غير مسموع أجاز هذا اللفظ على أساسين : الأول أن جمهرة علماء اللغة يجيزون جمع المصدر ، اذا تعددت أنواعه ، والنشاط متعدد الأنواع ، والثاني أن جمهرة علماء الصرف يجيزون جمع فعال على أفعله جمع قلة) . ولست أدري ما معنى قول المجمع ان (النشاط) مصدر ، وقد أريد به الدلالة على جملة الأعمال المتنوعة . . . كما قال . بل ما معنى أن جمعه في حالة جوازه على صيغة أفعله غير مسموع . وقد رأيت أن العرب قد جمعت ما عدلت به من المصادر الى الاسمية ، وكان على فعال ، على أفعله كقضاء واقضية وفضاء وفضية وجواز وأجوزة . وليس هذا وحسب بل أقر المجمع القاهري جمع (نشاط) على (نشاطات) في جملة ما أقر جمعه من الأسماء بالالف والتاء كالجواز والحساب والخطاب . . .

مركز تحقيقات كاميونر علوم إسلامي

فاتضح مما ذكرناه ان الأئمة حين منعت جمع المصدر نصاً ثم استباحث جمعه بأقلامها فعلا ، بل درجت عليه كلما ألجأتها اليه حاجة في التعبير أو ضرورة في التسمية والاصطلاح ، أقول اذ انصت الأئمة على منع الجمع ثم استجازته فانها لم تنقض ما نصت عليه ، ذلك أن الذي جمعته من المصادر كالذي حكى جمعه منها ، قد عدل به الى الاسمية . فاذا استعق ظاهره المنع فقد استوجبت حقيقة حاله الرخصة والجواز كما رأيت .



غزليات صفى الدين الحلي من خلال صور الغزل في تراث الشعر العزني

ممدوح السكاف

- ٥ - صفى الدين الحلي : حياته وعصره .
- ٦ - أنواع الغزل عند صفى الدين الحلي ومُخاطبه :
 - أ - غزل صناعي .
 - ب - غزل عاطفي .
 - ج - غزل ماجن .
- ٧ - طرائق الغزل عند صفى الدين الحلي :
 - أ - مناجاة الطيف .
 - ب - أسلوب الحكيم .
 - ج - استعادة الذكريات .
- ٨ - بناء القصيدة الغزلية عند الحلي :
 - أ - من ناحية المضمون .
 - ب - من ناحية الشكل .
- ٩ - خاتمة ، وحكم .

مخطط البحث :

- ١ - مقدمة (علاقة الرجل بالمرأة وكلفه بها) .
- ٢ - تعريف الغزل ومرادفاته .
- ٣ - أنواع الغزل في الشعر العربي :
 - أ - غزل صناعي .
 - ب - غزل عاطفي .
 - ج - غزل ماجن .
- ٤ - مخاطب الغزل في الشعر العربي :
 - أ - المرأة .
 - ب - القلمان .
 - ج - الغلاميات .
 - د - الذات الالهية .

منذ خلق الله الكون فابدىع ، وذراً البشرية فتفنن ، شغف الرجل بالمرأة شغفاً مزدوجاً ، مضمونياً ومادياً ، أو روحياً وحسياً ، شغف برقة عواطفها ، وسمو مشاعرها وذكاء قلبها ، وصفاء أحاسيسها ، ولذة مناجاتها ، وشغف بجمال وجهها ونعومة جسدنا ودقة مفاتها ، وشهوة انوثتها ، وغنج حركاتها ، فكان أن سعى وراءها ليجد عندها الراحة والهناء ، وليقطف منها المتعة والنشوة ، وليقر اليها ويسكن ، ولتستقيم حياته وتتسق .

ويحدثنا التاريخ حديثاً مستفيضاً عن دور المرأة في الأمم والجماعات والأفراد فكثيراً ما كانت سبباً في المنازعات والخسومات ، وكثيراً ما كانت سبباً في المهادنة والصلح ، فهي ترفع وتضع ، وتبني وتهدم ، وتستطيع أن تنفذ مآربها ، وتصل إلى أهدافها بسمة حيلتها ، وسرعة خاطرها ، ومضاء سلاحها ، لذا نجدنا مادة أولية للآداب والفنون في جميع الحضارات ، وعلى ممر الزمان ، يستلهمها الشاعر في شعره ، والرسام في ألوانه والموسيقي في أنغامه ، فهي منجم لا ينفد ، وبحر عميق بلا قاع ، ونهر واسع دون ضفاف .

★ ★ ★

وإذا كان للمرأة كل هذا الشأن ، وجميع هذه الصفات ، فلا بد للآدب العربي أن يهتم بها اهتماماً كبيراً ، ويفرد لها صدرأفسيحاً في كتبه ومجلداته ، وفي آثار شعرائه وكتابه ، ولقد قام الشاعر الجاهلي خير قيام بهذا العبد ، فغنى المرأة في قصائده ، وحديث العبد ، وبسط أمامها عواطفه ، ورجاها بحرارة وتوسل إليها بفضة ، واستفاض في الوقوف على الأطلال ومخاطبة الديار ، ثم تابعه الشاعر الأموي ، فسار على نهجه ، فبكى واستبكى ، وطلب الوصل ، وعاج على المنازل ، وجدد في طرق اللقاء ، وافتتن في أساليب العطاء ، ثم أتى الشاعر العباسي ، فخلع عنه أغلال القديم ، وماشى تطور المجتمع فقذف المعصنات وعشق الجوارى والقيان ، ومارس الفواحش وتحلل من الأخلاق ، واختلط لنفسه درباً جديداً في الشعر والحياة .

ونشأ من هذا التاريخ الطويل لحب المرأة والتدله بمحاسنها ، ووصف نفسياتها ، ورصد ملامحها ومداورتها ما بين صد ووصل وبذل وبخل ، وجرأة وحياء ، فن من فنون الشعر العربي ، هو الغزل . ولقد نما هذا الفن وترعرع ، لأنه وجه بيئة خصبة لنضج الابداع ، فالعرب في تلك المصور كانوا يبيحون أن يتحدث الرجال للنساء والنساء للرجال ، وكانت أماكن اختلاط الرجل بالمرأة متعددة ، فهما يلتقيان في المرمى والسهر ، وفي التزاور والاستسقام وفي الحج والمعارض ، وفي أسواق الآدب ، فتدرج المواطن بينهما من الاعجاب ، إلى الحب ... إلى الغرام .

ولقد أجمع علماء اللغة العربية على أن الغزل هو التحدث إلى النساء ، والتودد إليهن ، وهذا يعني « أن الغزل بالمرأة يتطلب من الرجل أن يتحدث إليها وأن يكون حديثه مؤثراً ، جذاباً حتى يستميلها إلى وده ويستهيئها إلى حبه » (١) .

وللغزل الفاظ أخرى منها : النسيب والتشبيب ، والعشق والحب ، والهوى والصباة والهيام والشنف والملاقة واللوعة، والوجد والغرام ... الخ (٢) .

وللغزل دور في فهم الحياة الاجتماعية وتقصي حقائقها ، فهو يصور لباس المرأة ، وأعضاء جسدها وطريقة عيشها ، ومنزلتها في قومها وذوق عصرها . وعالم الاجتماع حينما يصدر أحكامه على مجتمع من المجتمعات المنقرضة ، كثيراً ما يتكلم على ديوان غزلها وما قيل فيها من أشعار ، وما وصفت به من صفات خلقية وجسدية (٣) .

ولم يكن الغزل في تاريخ الشعر العربي ، محدود الأفق ، مغلق النوافذ ، متكرر الأسلوب ، متحد المعنى ، بل عرفت له أنواع تأتي حسب المقام ، وتنقيد بالموقف . وهذه الأنواع مرتبطة ارتباطاً وشيخاً بأنواع المواطن ، فلكل عاطفة غزل ولكل إحساس أداء ، ويمكن تقسيم هذا الأنواع كما يلي :

- ١ - الغزل الصناعي
- ٢ - الغزل الصدري
- ٣ - الغزل الماجن

أما الغزل الصناعي ، فهو - كما يرى بعض النقاد - غزل تقليدي يصطنعه الشاعر في مقدمة قصائده حتى لا يخالف منهج القصيدة العربية ، وحتى يشبع عواطف السامعين ، لما يمرقه من ميلهم لشعر الغزل ، وللحديث عن حسن المرأة وجمالها ، وهو حينما ينشد مثل هذا الغزل ، ينشده دون أن يملأ الحب قلبه في أكثر الأحيان ، ودون أن يقصد بغزله امرأة بعينها ، شغف بها حباً ، وهام بها وجداً .

ويرى الدكتور شكري فيصل ، في كتابه عن تطور شعر الغزل في الأدب العربي ، أن المقدمات الغزلية في الشعر الجاهلي ، هي معور القصيدة الأساسي وأن كل ما عداها باطل لا يؤبه له كما يرى أن رسم مقدمات القصائد الجاهلية ، بالغزل الصناعي أمر يطوي في أحشائه ظلماً لهذه المقدمات فالشاعر الجاهلي كان عفواً ، والصناعة لا يمكن أن تكون وليدة العفوية ، بل هي على الأصح وليدة الحضارة والشاعر الجاهلي ، بافتتاحياته الغزلية ، إنما كان يعبر عن تجربة صادقة ، لاتصنع فيها ولا تقليد ، بل هي طبيعة فطرية نابعة من أعماقه .

ومن أشهر شعراء الغزل الصناعي في العصر الجاهلي امرؤ القيس ، وخاصة معلقته التي يقول في مطلعها :

فقا نبك من ذكرى حبيب ومنزل بسقط اللوى بين الدخول وحومل

ومن أشهرهم في العصر الإسلامي جرير في قصيدته التي يبدأها بقوله :

ما للمنازل لا يجبن حزينا أضمن أم قدم المدى فلينا

أما في العصر العباسي ، فقد اشتهر كثير من الشعراء بالمطالع الغزلية التقليدية
كالمتنبي وأبي تمام والبحري الذي يقول في مقدمة إحدى قصائده :

ودي على المشتاق بعض رقاده أو فاشركيه في اتصال سهاده
أسهرته حتى إذا هجر الكرى خابت عنه ونمت عن أسعاده

ولا شك في أن افتتاح الشعراء العباسيين لقصائدهم بالمقدمات الغزلية المتوارثة ، كان
له سبب وأي سبب فمن المعروف أن معظم القصائد العربية تبدأ بالغزل ما عدا قصائد
الثناء ، وعلّة ذلك أن الغزل يصل إلى السمع ثم إلى القلب ، فيكون برداً وسلاماً ، حتى
إذا جاء الغرض الحقيقي من القصيدة ، وليكن هجاء ، استجاب له النفس بسرعة ،
وأثر فيها تأثيراً بالفاً ، وفي هذا المعنى يقول ابن الرومي :

الم تر أنني قبل الأهاجي أقدم في أوائلها النسيب
لتغرق في المسامع ثم يتلو هجائي محرقاً يكوي القلوبا
كصاعقة أتت في أثر غيث وضحك البيض يتبعه النحيب

الا أن المتنبي يقرر في بيته المشهور : إذا كان مدح فالنسيب مقدم ...

إن ابتداء المديح - وهو رأس فنون الشعر العربي - بالمقدمات الغزلية ، ضرورة تقليدية
لا مفر منها ونموذج يجب على الشاعر احتذائه ، ومع ذلك فإن عواطف الغزل الصناعي ،
غالباً ، عواطف باردة مسطحة لأن الشاعر في غزله هذا ، لا يصدر عن تجربة ومعاناة ،
وإنما يقلد تقليداً ، ويمشي على سنن الماضين ، فليس في غزله خفقة قلب جريح ، ولا أمة
صدر مثقل بالأحزان ، ولا دمة عين متعبة من السهر ، أنه ينسخ معاني من سبقوه ، وقد
يستعير ألفاظهم ، ليحافظ على شكل القصيدة العربية ، وليقال عنه أنه شاعر غزل .

وهذا الغزل الصناعي ، يصف المرأة عن طريقين ، طريق روحها ، وطريق جسدها ،
فهو في الروح يتطرق إلى ذكر لفظها وحديثها ورقتها ونعومتها ، وهو في الجسد ، يتطرق
إلى ذكر محاسنها ، من حور في المينين ، واكتناز في النهدين ، وعبالة في الساقين ، إلى
ما هنالك من محاسن أنثوية .

أما الغزل العاطفي ، أو المذري ، فهو غزل يصدر عن صدق وهوى ، وعن قلب
مترع بأحزان الحب وعن احساس يضطرم بعشق المحبوبة ، وعن نفس ذأقت عذاب
الغرام ، أنه غزل يعبر عن تجربة مدمرة عصفت بالشاعر فأرهقت ، وترامت عليه
فهدته ، فجرى الشعر على لهاته ، يصور مأساته ويرسم انفعالاته ، ويرصد عبراته ،
وينفي لذاته المتألمة ، كل ذلك في لفظ شريف ومعنى عفيف ، تغمزه المودة والصفاء ، ويخلو
من وصف داعر لأعضاء المشوقة ، ولقصص اللقاء معها .

وشاعر هذا النوع من الغزل ، يغالط امرأة واحدة أحبها وأحبته ، فهو لا يعيد عنها الى غيرها ، ولا يبدلها بمصاحبته ، انما يقف قلبه ووجدانه وفكره جسيماً عليها ، يذكرها ذكراً مستديماً ، ويحن اليها حنيناً عظيماً ، يشتهي لها السرّات وان صدته ، ويتمنى لها المفطّات وان نسيتها . . . انها في خاطره أبداً ، في حله وترحاله ، في نعيمة وشقائه ، في نومه ويقظته . وهو باختصار ، مخلص لها ولحبها ، لأنه يرى بها وبحبها معنى حياته وركن وجوده .

ومن أشهر شعراء هذا النوع من الغزل العاطفي أو العذري ، في العصر الاسلامي ، أبو صخر الهذلي وهو في شعره يبتّ حينئذٍ لاجعاً ، وحزناً مؤثراً ، وأروع ما قاله في محبوبته الأبيات التالية :

أما والذي أبكى وأضحك والذي	أما والذي أبكى وأضحك والذي
لقد تركتني أحسد الوحش ان أرى	لقد تركتني أحسد الوحش ان أرى
فيا حبها زدني جوى كل ليلة	فيا حبها زدني جوى كل ليلة
عجبت لسعي الدهر بيني وبينها	عجبت لسعي الدهر بيني وبينها
وما هو الا أن أراها فجاءة	فأبتهت لا عرف لذي ولا تكرر

وامام هذا النوع من الغزل العاطفي أو العذري في العصر الأموي ، جميل بشينة ، وفي شعره وفاء وإخلاص ورقة في اللفظ وجمال في المعنى ، وهو في حبه لبشينة مشغول بها ، لا يتغلى عنها الى غيرها من النساء وهو يكره المآذلات لأنهن يردن التفريق بينه وبينها وهو وفي لفؤاده مهما صدت عنه حبيبته ، ومهما أخلفت أمانيه :

ويقننك قد رضيت بباطل	منها فهل لك في اجتناب الباطل
ولباطل مما أحب حديثه	أشهى الي من البغيض الباذل
ليزلن عنك هواي ثم يصلنني	واذا هويت ، فما هواي بزائل

ومن شعراء هذا النوع من الغزل العاطفي أو العذري في العصر الأموي العباسي ، ابن الأحنف أيضاً ففي غزله تأثر وصباية ، وبكاء ودمع ، وحزن وأسى لبمد المشوقة ، ويأس وآلم لصدها ، وقد أحب (فوزا) ولم ينشد الشعر في سواها ، ولم يزهد بفرامها . وديوانه ينص بالغزل الباكي ، فكانه أفرد لذلك :

يا فوز هل لك أن تعودي للذي	كنا عليه منذ نحن صفار
فلقد خصصتك بالهوى وصرفته	عمن يحدث عنهم فيفار
هل تذكرين بدار بكرة لهونا	ولنا بذاك مغافة وحذار
فوددت أن الليل دام وإنه	ذهب النهار فلا يكون نهار

وشاهد هذا النوع من الغزل في العصر العباسي ، علي بن الجهم ، فقد كانت عاطفته تدفعه الى باب الحبيب وأهله ، فيهمّ بالباب ، وشوقه راعف الى وجه المعشوقة ، ولكن أنى له ذلك والدنيا تضيق أمامه على رجبها ، وإذا سلك في غزله مسلك العاطفة الشريفة ، وأقام على الوجد والهوى والعنين والشوق وفيها مخلصاً :

أحنّ الى باب الحبيب وأهله وأشفق من وجد به وأهيم
واني لمشفوف من الوجد والهوى وشوقي الى وجه الحبيب عظيم
وقد ضاقت الدنيا علي برجبها فياليت من أهوى بذاك عليم

والمواطف في هذا النوع من الغزل جياشة عميقة صاخبة ، لأن الشاعر يقول ما في قلبه ، وينطق وجدانه وضميره ، ويصف حرارة مشاعره ، وهو يصل الى هذا كله عن طريق الروح والمعنويات في محبوبته ، ونادراً ما يتعرض الى الجسد والماديات ، لأن العفة تمنعه ، والحياء يحجبه .

وشاعر الغزل العاطفي أو العذري ، له مثله العليا ، كأن يكون كلفاً بحبيبتيه ، يهواه بدين قلبه لا بدين هواه ، ومغرماً مدنفاً متيمناً قولاً وفعلًا ، حساً وجسداً ، ومجاهداً لفرض النفس وغمص الحب ووشاية المواصل ، ووفياً أميناً لا يخون العهد ولا ينقض الميثاق .

وأما الغزل الماजन ، فهو غزل صريح ، جريء ، مكشوف ، خلا من الغجل ، وابتمد عن الحشمة ، وجانب الصواب ، وضل الطريق ، وقد كثر كثرة طاغية في العصر العباسي عن طريق البيئة الفارسية المتحللة التي طنت على البيئة العربية المحافظة في ذلك العصر ، وعن طريق الترف والتعيم وحياء الله والوصف ، وفسحة اللذة ، والفجور التي سادت في تلك الحقبة من التاريخ ، الا أن له جذوراً في العصر الأموي ، نماها واشتهر بها عمر ابن أبي ربيعة ، الذي وصف المرأة ، فعرض لجمالها وزينتها ، ومواضع دلها وفنتتها ، وأغرائها ، ولم يتحرج أن يأتي وصفه دقيقاً حساساً ، ولم يستح من ذكر ما كان بينه وبين النساء من مجالس لهو وهبث ولقائمات ليلية متخفية الا أن عمر بن أبي ربيعة ، مع ذلك يبقى مهذباً بالقياس لشعراء الغزل الماजन في العصر العباسي كبشار بن برد وأبي نواس . « وبشار هو أول من سلك الى الغزل سبيلاً صريحة ملتوية معاً ، فهي صريحة بالفاظها ، ملتوية بنفاياتها ، جريئة في أهدافها وصورها » (٤) .

الا أن بشاراً لم يكن رائداً في هذا النوع من الغزل ، وإن ذاع صيته به ، واشتهر على معطياته ، فلقد تأثر خطأ أستاذه في هذا الفن ، عمر بن أبي ربيعة ، وتأثر خطأ الوليد بن يزيد أيضاً وكلاهما من شعراء العصر الأموي ، فنحن نجد في شعره ميلاً قوياً الى اللهو ، وخطأً بين الغزل والخمر ، وفجوراً وفسقاً شديدين ، ومن قصائده التي تمبر تعبيراً صارخاً عن مذهبه في طلب اللذة ، قصيدته الرائية :

قد لا مني في خليلتي عمر
 حسبي وحسب الذي كلفت به
 أو قبلة في خلال ذاك ولا
 أو عضة في ذراعها ولها
 أو لمسة دون مرطها بيدي
 والساق براقعة مغلغلها
 واسترخت الكف للمراك وما
 انهض فما أنت كالذي زعموا
 واللوم في غير كنهه ضجر
 مني ومنه الحديث والنظر
 بأس إذا لم تعلل الأزر
 فسوق ذراعي من عضها أثر
 والباب قد حال دونها الستر
 أو مص ريق وقد علا البهر
 لت : ايه عني والدمع منحدر
 أنت وربى مفازل أشر

ولم يكن بشار وحيداً في هذا الباب ، فقد تبعه أبو نواس في مذهبه ، وأجرى على لسانه
 غزلاً فيه عبث ، ومجون واستهتار وحيوانية ، فهو يترفض في شعره المفضوح إلى الامام
 والقيان ، وهو يتظاهر بالعب والهو لكنه لا يميل في الواقع إلا إلى اشباع غرائزه
 الجنسية ونزواته البهيمية ، همه أن يوقظها إذا خمدت ويستثيرها إذا نامت ، وهو بالإضافة
 إلى هذا كله يغلو ويسرف في الميل إلى مباشرة المرأة ووطنها ، وديوانه حافل بهذا النوع
 من الشعر الداعر ، الذي يروج بالشهوة المتأججة ، والرغبة الجامحة ، وإذا كان تهذيبه
 يظهر في شيء ففي طلبه للقبلة ، والفوز بها بعد امتناع ونصب :

سألته قبلة ففزت بها
 فقلت : بالله يا معذبتني
 فابتسمت ثم أرسلت مثلاً
 « لا تعطي الصبي واحدة ،
 بعد امتناع وشدة التعب
 جسودي بأخرى أقضي بها أربي
 يعرفه العجم ليس بالكذب
 يطلب أخرى بأعنف الطلب »

وأبو نواس في شعره الماجن إنما يتأثر أستاذه المباشر وهو والبة بن الجباب الذي
 كان شاعراً ظريفاً غزلاً ، تتلمذ على يديه أبو نواس ففرد من بحره ، وجاراه في شعره
 « وقد يكون من العدل أن ننصف أبا نواس في إعطائه نصيبه الذي يستحقه من المسؤولية
 عما طرق في باب المجون ، فإنه لم يكن خالقاً مبتكراً ، لكنه اتسع فيه وفتح أبواباً ، وكشف
 منه وجوهاً » (٥) .

وحظ اللواعج النفسية في هذا الشعر الماجن ، ضئيل ، أما حظ الشهوات الجسدية
 فموفور ، لأن الشاعر الغزل الماجن لا يستجيب لندام قلبه بقدر ما يستجيب لندام جسده ،
 فهو يبحث عن اللذة ، ويجري وراءها ولا يلتفت إلى وميض الشوق في أعماقه ، لأن قلبه فارغ
 من الحب ، خال من الصباية ، لم يمشق واحدة بعينها ولم يخلص لمحبة بذاتها ، لذا أتى
 شعره يروج بالأنين الحسي أكثر مما يروج بالأنين العاطفي ، ويسترسل في استعماله
 الألفاظ المكشوفة أكثر من استرساله في استعمال الألفاظ المستورة ، ويدور على المعاني
 المفضوحة أكثر من دورانه على المعاني المعفية .

هذه هي أنواع الغزل في الشعر العربي ، ونحن نلاحظ أن المرأة هي المقصودة ببوح الشاعر وصبايته وجهه . لكننا إذا نظرنا إلى الموضوع من زاوية أخرى ، وجدنا أن هذا الغزل ، يتطور تطوراً ملموساً وخاصة في العصر العباسي ، وهذا التطور لا يتعلق بالصياغة والمعنى ، بقدر ما يتعلق بالمخاطب الذي يوجه إليه الغزل فقد وجد شعراء في هذا العصر ، تأثروا بطبيعة الحياة الجديدة التي طرأت على المجتمع العباسي بسبب اختلاط العرب بالأعاجم وشيوع العادات والتقاليد الفارسية ، وبدافع من نفوسهم المنحرفة ، فعادوا عن الغزل بالمرأة إلى الغزل بالذكر ، وأول من راد هذا الطريق في الغزل بالذكر ، أبو نواس ، لأسباب نفسية على الأكثر ، ولأنه كان مجنياً عليه في صفه من قبل أستاذه والبة بن الحباب ، فقد عمد أبو نواس إلى الغزل بالذكر في مقدمة قصائده بدل الوقوف على الأطلال ومخاطبة الأنثى ، وهو في غزله هذا يبث غلامه لواعج قلبه ، ويطلب منه الوصل ، ويصف جماله ، تماماً كما يفعل في غزله للأنثى ، وفي قصيدة له يعرض فيها بالعشاق العرب ، لأنهم أجوا نساء ولم يلتفتوا إلى حب الغلمان ، ويرى في حب الرجل لغلام ، لذة لا ترقى إليها لذة حبه لامرأة ، يقول أبو نواس في غلام اسمه رحمة :

أحببت من شعر بشار لحبكم بيتا كلفت به من شعر بشار
يا رحمة الله حلي في منازلنا وجاورينا فدتك النفس من جار
إذا ابتهلت سألت الله رحمته كنيث عنك وما يعدوك اضماري

وتابع أبو نواس في غزله بالذكر كثير من الشعراء ، كالبحتري الذي كان يحب غلاماً اسمه (نسيم) وكحماد عجرد في حبه للغلامه (بشر) وكعبد الله بن المعتز في صبايته بغلامه (نشوان) .

وعندما فشا هذا النوع من الغزل الخليج السافل ، ورأت القيان والاماء عزوف الشعراء عن متابعتهم ووصف محاسنهن ، والتغزل بجمالهن ، اتجهن اتجاهاً جديداً في الزمير ، فأصبحن يلبسن ثياباً تحاكي ثياب الغلمان بل هي نفسها ، وأخذن يقصصن شعورهن على طريقة الغلمان ، حتى يستلفن شعراء المذكر لهن ثانية واستجاب الشعراء للدعوة ووقموا في المصيدة ، وراحوا يتغزلون بالغلاميات ، فالحسين بن الضحاک يتغزل بغلاميته بقوله :

مؤذرة السربال مهضومة الحشا غلامية التقطيع شاطرة القد
محناة الأطراف رؤد شبابها معقربة الصدغين كاذبة الوعد
اقول ، ونفسي بين شوق وزفرة وقد شغصت عيني ودمعي على الغد
أجيزي على من قد تركت فؤاده بلحظته بين التأسف والجهد

ويتطور مغالب شعر الغزل ، ويتطور حتى يصل عند ابن الفارض للتغزل بالذات، الالهية ، وعشق محاسنها والركوع لمعلمتها ، وطلب عفوها ومغفرتها ، قابساً أصول هذا التصوف من رابعة المدوية التي عاشت في العصر الأموي .

* * *

كان لا بد من هذه الالماسة بشعر الغزل في الأدب العربي خلال العصور الجاهلية والاسلامية والاموية والعباسية ، حتى نستطيع أن ندرس على ضوءها غزليات صفى الدين الحلبي الذي ولد وعاش في عصر الانحطاط من سنة ٦٧٧ الى سنة ٧٥٢ هجرية .

وصفى الدين الحلبي - كما تدلنا ترجمة حياته المنشورة في مقدمة ديوانه (٦) - هو أبو المعاسن عبد العزيز بن سرايا ، ولد في الحلة من العراق ، واليه نسب ، ومات في بغداد ، وقد أروع بنظم الشعر منذ شب عن طوقه ، وكان شيعياً قحاً وفارساً شجاعاً ، وعربياً صافي العروبة ، وخاض غمار الحروب التي وقعت بين أهل هولاء لأجل العرش ، ثم ما لبثت الفتن أن حملته على الرحيل الى آل أرتق ملوك ديار بكر بن وائل ، فمدح ملكهم المنصور نجم الدين أبا الفتح بتسع وعشرين قصيدة ، وهي المعروفة بالارتقيات . وتدل على مقدرته اللغوية وخصب شاعريته . ثم اتصل بالسلطان المؤيد عماد الدين اسماعيل ، ثم بابنه شمس الدين ، ولما رث حبل الأمن ، رحل الى مصر ومدح سلطانها الناصر بمدة قصائد دعاها بالنصوريات . وكان متفنناً في البديع فنظم قصيدة صدد أبياتها ، مئة وخمسة وأربعون بيتاً ، سماها (الكافية البديعية في المدايح النبوية) . ولم يترك فناً من فنون الشعر الا ونظم فيه ، نظم في الفخر والمدح والطرديات والاخوانيات والمراثي والغمريات والغزل والشكوى والاعتذار والأهاجي والزهديات والمجونيات .

ولا بد لنا ونحن نهم بدراسة غزليات صفى الدين الحلبي ، من أن نسلط أنواراً كاشفة على الدور المملوكي المفسولي الذي عاش فيه شاعرنا ، من حيث الحياة السياسية والاجتماعية والثقافية ، لعلها ترشدنا الى فهم شعره ، والحكم عليه حكماً موضوعياً مقترناً بطبيعة الفترة التاريخية التي انفرد فيها ، وبمقاييس الشعر في ذلك العصر ، وفي عصرنا الحاضر ، ومن أجل ذلك نضع أمام أعيننا الملاحظات التالية :

- ١ - انتقل مركز الحضارة العربية من بغداد الى القاهرة عندما انتقلت الخلافة العباسية الى هناك .
- ٢ - تسلطت العناصر الأجنبية على الحكم ، نتيجة اعتزال العرب الأمور السياسية ، وانصرافهم الى كسب العيش عن طريق الزراعة والصناعة ، وشاع اعتماد المماليك على القوة والدسائس في حكم البلاد .
- ٣ - زاد تفكك المجتمع ، وتفاقم التناقض بين طبقاته ، فمن اغتنياء غنى فاحشاً الى فقراء فقرأ مدقعاً ، ومن اهتمام بقشور الحياة وزخرفها الى ترك لجورها وحققها ، ومن منازعات عنصرية قومية ، الى خصومات دينية مذهبية .
- ٤ - نشطت في هذا الدور حركة التأليف ، وذلك لوفرة العلماء على العلم والدين ، ولتشجيع المماليك للعلماء تقريباً للرعية المسلمة «والتقى في هذا التأليف مفهومان للأدب بمعناه الخاص وبمعناه العام ولكن هذه الكثرة من الكتب التي ألقت في هذا العصر ، لا هي الى الأدب الصرف ، ولا هي الى المعرفة الصرفة ، ولعل العامل الأساسي الذي الذي ساق التأليف هذا المساق ، هو تكديس التراث الأدبي طبقة بعد طبقة وجيلاً بعد

جبل ، واتساع ذاكرة الجماعة العربية الشعرية ، وتتابع شمراء المصور ،
المبائية (٧) ، مما لم يدع مجالاً للتصنيف ، وجمع ما ضمته بطون الكتب
السابقة .

قبل أن نبدأ بدراسة غزليات صفي الدين الحلي وندخل في صميم الموضوع ، لا بد لنا
من أن نشير إلى أن هذا الشاعر ، لم يكن ذا باع طويل ومقدرة فنية في شعر الغزل ،
وانما اشتهر في أبواب الفخر والحماسة والمديح ووصف الطبيعة ، ذلك لأن مغاضات الحياة
التي عاشها وما فيها من حروب خاض غمارها ، وارتحالات قام بها والوان من التجارب
عاشها ، جعلته يلتصق شعرياً ببعض الفنون الأخرى ومنها الغزل .

ومن خلال قرائتنا لمعظم القصائد في ديوانه ، ولباب الغزل والنسيب منه خاصة ،
وجدنا أن غزل صفي الدين الحلي ، ينقسم إلى ثلاثة أنواع :

١ - غزل صناعي :

وهو يفتح به قصائد المديح على الوجه الأعم ، ونادراً ما يستعمله في الفخر والحماسة ،
ويسير في هذا النوع من الغزل سيرة من سبقه من الشمراء الجاهليين والأمويين والعباسيين ،
متأثراً خطاهم ناسجاً على منوالهم من حيث الطريقة المتبعة في المقدمات الغزلية ، لا من
حيث السبك الفني الراقى ، فيقف على الأملال الدوارس والآثار المعفاة ، فيناجيها
ويستنطقها ، ويبثها حرقة قلبه ونوازع نفسه ، ويبكي أمامها مستعطفاً ، شاكياً ،
ويستعيد منها الذكريات الخوالي وأيام الأنا والصفاء :

لا تغش يا ربع الجيب هموماً فلقد اخذت على العهد عهدوا
وليفنين ثراك عن صوب العيا صوب المدامع ان طلبت مزيدا
كم غادرت بفناك يوم وداعنا سحب المدامع منهلا مورودا
ولكم سكبت عليك وافر آدمي في ذلك اليوم الطويل مريدا

ثم ينتقل ليصف الحور الحسان اللواتي كان يلتقيهن في هذا الربع ، بأنهن أخجلن زهر
الأقحوان وضاهين شقائق النعمان ، وبأن أردافهن ثقيلة ، وقدودهن مياسة ، وبمدها
يصل إلى وصف أناته العاشقة وسقم جسمه ، وسهد جفنيه ، مترقباً زيارة الحبيبة :

كم قد سهرت الليل أرقب زورة منها فلم أر للصباح عمودا
ورعيت أنجمه فأكسبت السها سقمي وأكسب جفني التسهيدا
وحملت أعباء الفرام وثقله فردا وحاربت الزمان وحيدا

ويلاحظ في غزل صفي الدين الحلي الصناعي ، تضخم (الأنا) عنده ، وانتفاخ
الشخصية ، فهو كثيراً ما يخاطب مجموعة من النساء ، لا امرأة واحدة ، ولعله يفعل ذلك

حتى يظهر أنه عاشق مرغوب ، أو معشوق مقصود أو لعله يفعل ذلك حتى يوجب نار الغيرة في صدر محبوبته ، ان كان له محبوبه معينة أو لعله يفعل ذلك حتى يمد نفسه الشمري ويطيل المقدمة الغزلية ، ليرضي ممدوحه ويكسب ثناءه ، وليتخلص من جذب عواطفه وتكرارها ، وليستر هذا الجذب بأنواع من الحلية اللفظية :

اسبطن من فوق النهود ذوائبا	فجعلن حبات القلوب ذوائبا
وسفرن لي فراين شغصا حاضرا	شدهت بصيرته وقلبا غائبا
أشرقن في حلل كان وميضها	شفق تدرعه الشمس جلابيا
ومعربد اللحظات يثني عطفه	فيخال من مرج الشبية شاربيا
حلو التعتب والدلال يروعه	عتبي ولست آراه الا عاتبيا

كما يلاحظ في غزله جنوحه نحو جسد المرأة ، يصفه ويشبب به ، أكثر من جنوحه نحو روحها ونفسيته وطباعها ، ولعل سبب هذا الجنوح التفات الحكام وشواذ الشعب الى مواجهة الحياة مواجهة صريحة ، بدون تستر وأعوجاج ، وانفماس الناس في تلك الفترة بالملذات ، بعد أن أثقلوا بالحروب المعينة ، والفتن الطائفية وبعد أن أرهقتهم مظالم السلاطين وفسادهم .

ويلاحظ في هذا الغزل أيضاً برودة المواطن وسطحيته وتكلفها ، لأن الشاعر لا يستقي من ينبوع نفسه وإنما يستقي من ينابيع الشعراء السابقين ، ولأنه حينما ينظم هذا الغزل ، ينظم بذاكرته وعقله وثقافته أكثر مما ينظم بقلبه ومشاعره وانفعالاته .

ما بين طيفك والجفون مواعد	فيحي اذا خبرت أني راقد
اني لأطمع في الرقاد لأنه	شرك يصاد به الغزال الشارد

٢ - غزل عاطفي :

الغزل كما هو معروف ، حديث القلب الماشق للقلب الماشق ، والنفس المرهفة للنفس المرهفة ، وقد حفظ لنا تاريخ الغزل في الشعر العربي ، أسماء شعراء عانوا تجربة الحب معاناة فاعلة ومنفعلة ، فأعطوا أدباً أيضاً من المواطن المعترقة ، والأنات المبروكة ، والأهات الحارة ، وسربله برومانسية رائعة في المضمون ، ولونوه بألوان الشمر الرقيق الحساس ، وهم لم يقدموا لنا هذا النتاج الفني إلا لأن تجربة الحب الصادقة صهرتهم في مصهرها ، وقذفتهم في أتونها ، والا لأنهم أيضاً أحبوا حبيبة واحدة فأخلصوا لها وعاشوا من أجلها . ولقد اقترنت أسماء هؤلاء الشعراء بأسماء محبوباتهم ، كجميل (بشينة) وكثير (عزة) ومجنون (ليلى) وكقيس بن ذريح في حبه للبنى ، وذو الرمة في حبه لمية ، وعنترة في حبه لمبة .

وصفي الدين العللي لم يعان مثل هذه التجربة ، ولم ينفرد لامرأة بعينها ، نقول هذا بعد أن طالعنا كل شعره الغزلي ، فلم نرفيه اندفاعاً قلبياً نحو محبوبه بالذات ، ولا جداً معربداً ينم عن صباية ، وشاعر كهذا لم تحرك أعماقه تجربة الحب ، ولا يمكن أن يقول غزلاً عاطفياً حاراً ، نابهاً عن فؤاد مدنف ، ونادراً ما نقع عنده على قطعة تتسع بماطفة صادقة ، وانفعال هانج ، كقوله يتذكر ويناجي ديار الحبيبة :

يا ديار الأحباب بالله ماذا فعلت في عراسك الأيام
أخلقتها يد الجديدين حتى تكرت من رسومها الأصنام
قد شهدنا فعل البلى بمغانيك ودمع الفيوم فيك سجام
واقترضنا منها الدموع فقالت كل قرض يجزى نفعاً حرام

وهو حقاً يذكر في شعره ما يقع للأحباء من وصل وصد ، وسهر في الليل وحزن في النهار ، ولوعة في البعد وفرحة في القرب ، ولهفة للقاء ، وخوف من الفراق ، إلا أن هذا كله يأتي على شكل مسطحات فكرية صناعية ، لا نصيب فيها لوقدة الشهور وتوهج الحنايا ، وإنما يغلب عليها الافتعال والتقريبية المباشرة .

وليس هذا بمستغرب ، فقد خمدت العواطف في هذا العصر ، خموداً محزناً ، وانشد الشاعر نحو ظواهر الشعر وعاف بواطنه وأصبح كما قلنا من قبل ينظم بمقله أكثر مما ينظم بقلبه ، وهذا لا يمكن لماطفة باردة خامدة سقيمة أن تفجر شعراً حاراً مندفعاً صحيحاً .

آخر من بني الأعراب حفت جيوش الحسن منه بمعارضين
تلاحظ سوسن الخدين منه فيبذلها الخيلاء بوردتين

٣ - غزل ماجن :

وجدنا خلال دراستنا لأنواع الغزل في الشعر العربي ، أن الغزل الماجن قد فشا وشاع في العصر المباسي شيوعاً عظيماً ، وأن هذا الغزل تناول المذكر مخاطباً له ، وموضوعاً لبثه الغرام والحنين والشكوى ومادة لوصف مواطن الجمال والحسن فيه .

وقد استمرت هذه البدعة في الدورين الآخرين من أدوار العصر المباسي ، وانسحبت حتى عصور الانحطاط ، ومارسها الشعراء بالحاف ، وتابعهم في ذلك شاعرنا صفي الدين العللي ، ونستطيع أن نقول أن غزله مشطور شطرين ، شطر في النساء وشر في الفلمان ، وهو في غزله الفلامي بارع متفنن ، متعدد الأغراض متنوع الأساليب ، ظريف التناول ، كثير التساؤل ، ويمكننا أن نقسم غزله في الفلمان إلى قسمين : الأول لا يجانب فيه الأخلاق والذوق ، والثاني يجانب فيه الأخلاق والذوق . فاما القسم الأول فيدور على وصف الفلمان ومخاطبتهم ومناجاتهم والغزل بهم تغزلاً تظهر فيه الماطفة أكثر من ظهورها في غزله النسائي .

ونستطيع أن نجمل آراءه في هذا القسم بالملاحظات التالية :

أ - معظم غلمان صفى الدين العلي يحملون أسماء أنبياء كيوسف وسليمان وداود وموسى وإبراهيم ، ويستغل شاعرنا هذه الأسماء في شعره استغلالاً حسناً ، ليستفيد من معاني التسمية وما تحمله من دلائل كقوله في غلام اسمه يوسف :

يا سمي الذي به اتهم الذئب ب وافضى اليه ملك العزيز
لو تقدمت مع سميتك لم يمس س فريداً في حسنه المنبوز
(والمنبوز بالزاي هنا بمعنى المتعارف) •

وقوله في غلام اسمه سليمان :

يا سمي الذي دانت له الجـ ن وجاءت بعرشها بلقيس
غير بدع اذا اطاعت لك الانـ س وهامت الى لقاك النفوس
وقوله في غلام اسمه ابراهيم :

يا سمي الذي فدى الله اكرا ما له نجله بذبح عظيم
لو تمكنت لافتديت تدانيـ ك بسوداء مهجتي والصميم

ب - لا يصف الشاعر غلمانه ويتغزل بهم في حالة الصحة فقط ، وأجواء الانطلاق والسرور ، بل يصفهم ويتغزل في حالة المرض أو التمارض المعتمة ، فمن هذا قوله في غلام ممرض :

لا حال في جوهر من جسمك العرض ولا سرى في سوى العاقلك المرض
حوشيت من سقم في غير خصرك أو في موعد لك في أخلافه غرض
فتور نبضك من عينيك مسترق وضعف جسمك من جفنيك مقترض
وقوله في غلام رمد :

وما رمدت عيناك الا لفرط ما أصر على كسر القلوب انكسارها
أرقت دم العشاق في معرك الهوى فصار احمراراً في الجفون احوارها

ج - وغلمان صفى الدين العلي ، فنانون ، فمنهم من يحسن الرقص ، ومنهم من يجيد الضرب على المود ، ومنهم من يتفنن في لعب الشطرنج ، ومنهم من يتفنن في سقاية الخمر ، وشاعرنا في هذا كله يتابعهم متغزلاً واصفاً ، فمن ذلك قوله في غلام راقص :

جاء في قده اعتدال مهفوف ماله هديل
قد خففت عطفه شمال وثقلت جفنه شمول
ثم انثنى راقصاً بقـ تثنى الى نحره العقول
فعمقه داخل خفيف وردفه خارج ثقیل

وأما القسم الثاني - وهو الذي يجانب فيه الأخلاق والذوق - فيكاد يخرج من باب المجون ، الى باب التسفل والبذاعة وانعدام الحياء ، ذلك لأن الشاعر في هذا القسم من التماجن ، يخلع عنه مؤثر الوقار ، وينحدر الى حضيض الشهوة الشبقة ، فيصف طريقة معاشرة الفلمان معاشرة جنسية ، بالفاظ بذينة وصور قبيحة ، وعواطف منحطة ، وأفكار سقيمة ، ونحن نجل قلماً عن الاستشهاد لهذا النوع من المجون الفاجر الداعر ان في النساء وان في الفلمان ، ونمتذر للشاعر بقولنا : انه نظم هذا النوع من المجون حتى يثبت مقدرة على خوض كل فنون الشعر ، وخاصة « فيما اقترح عليه نظمه على نمط ابن العجاج امتعانا له » .

★ ★ ★

بعد أن عرضنا لأنواع الغزل عند صفى الدين الحلبي ورصدنا ميزات ، لا بد لنا من أن نتحدث عن الطرائق أو المتكآت التي يعتمد عليها الشاعر في تلوين غزله ، ونحن نقصد بالطرائق أو المتكآت ، الوسائل والدروب والمنعطفات التي تصب الغزل في أداء فني ، يختلف باختلاف المواقف ، ويتباين بتباين درجة العواطف ، ذلك أن لكل شاعر مسلكاً يسلكه ، ونموذجاً يحتذيه في تفريغ الأثر الفني ، والباسة لبوس الصناعة ، وها نحن أولاء فيما يلي نوجز أهم هذه الطرائق ونمثل لها :

١ - مناجاة الطيف واستحضاره : لا عجب اذا قلنا ان جملة العشاق يشكون من الهجر والبعد والفراق ، والانسان بما وهبه الله من نعمة التخيل ، يستطيع أن يستحضر في ذهنه ، وبواسطة عينيه ، صورة من يحب ويفتقد ، اذا كان بعيداً ، ونعمة التخيل هذه تنقلب عند العشاق الى قوة التخيل ، فهم يستطيعون أن يجسدوا المحبوب أمام أعينهم ، فيناجون طيفه ويشكون له المذاب ويطلبون منه الوصل .

وفكرة الطيف ومناجاته واستحضاره وتجسيده ، قديمة في شعرنا العربي ، نجد لها أصولاً في بعض أبيات للجاهليين ، وخاصة عند قيس بن الخطيم ، وعمرو بن قميصة وطرفة بن العبد ، ونجدها تنمو في العصر الأموي عند جرير ، ويشهد نموها فتصل الى حد الابداع في العصر العباسي عند البحتري :

نطرفة بن العبد وهو من الجاهليين يطرد خيال الحبيبة في قوله :

فقل لخيال الحنظلية ينقلب اليها فاني واصل جبل من وصل

ويقلده جرير وهو من الأمويين ، فيطرد خيال الحبيبة طرداً رقيقاً في قوله :

طرقتك صائدة القلوب وليس ذا وقت الزيارة فارجمي بسلام

ويمكف أبو نواس وهو من العباسيين ، على العليف فيصفه وينفتح فيه الحياة بقوله :

إذا التقى في النوم طيفانا عاد لنا الوصل كما كانا
يا قرة العينين ، ما بالنا نشقى ويلتذ خيالنا

ويأتي البحري فيكثر من وصف العليف ويقلب فيه المعاني ، فيجسمه ويلقاه ويماتبه ويودعه ، ويبلغ فيه شأواً رفيعاً :

ولم أنس اسعاد الكرى بدنوها وزورتها بعد الهدوء وما تدري
واخذني بعطفها وقد مال ردفها بطيئة العطفين مهضومة الغصر
أو :

أخيل علوة كيف زرت- وعندنا أرق يشرد بالخيال الزائر
طيف الم بنا ونحن بمهممه مرت يشق على الملم الغاطر

ويقع صفى الدين الحلبي ، على ما قيل في العليف والخيال في شعر البحري واضرا به فيركب نفس المركب ويسير على نفس المنوال ، فيكثر من وصف العليف في أشعاره كثرة ملحوظة ، إلا أنه يتناوله على الغالب من الخارج ، فيتحدث عنه حديثاً دون أن يناجيه ، أو يستنطقه ، أو يبشه شكواه أو يقاسمه همومه أو يطرد زيارته أي أنه يقف منه موقف الواصف فقط ، لا موقف المجسد ، وهو على كثرة ذكره للعليف ، لا يقلب فيه المعاني ، إنما يدور على معنى واحد ، هو أن العليف قد يكون بديلاً عن المحبوبة في أيام البعاد ومموضاً عنها في أوقات الصدم ، وما يتفرع عن هذا المعنى من معان جانبية ، فطيف الحبيبة يصاحبه في يقطته وفي منامه :

لم تغل منك خواطري ونواغصري في حال تسهادي وحين أنام
فبطيب ذكر منك تبدأ يقفتي وبشخص طيفك تغتم الأحلام
وطيف الحبيبة لا يجفوه ولا ينساه ، بل دائم الذكرى له :

لعمرك ما تجافى الطيف طرفي لفقد الغمض اذ شط المزار
ولكن زارني من غير وعد على عجل ، فلم ير ما يزار

وطيف الحبيبة كريم معطاء سمح ، فإذا بغلت العبيبة باللقاء فهو لا يبخل ، وإذا ضنت بأهدام التحية فهو لا يضمن :

لئن بغلت أن الخيال مسامح وإن غضبت فالعليف منها مصالح
حبيب لأهدام التحية مانع وطيف للذات التواصل مانع

٢ - أسلوب الحكيم :

أسلوب الحكيم ، أن من فنون البديع ، وهو تلقي المخاطب بغير ما يترقبه ، أما بترك سؤاله ، والاجابة عن سؤال لم يسأله ، وأما بحمل كلام المتكلم على غير ما كان يقصد ويريد ، تنبيهاً على أنه كان ينبغي له أن يسأل هذا السؤال ، أو يقصد هذا المعنى ، ولهذا الأسلوب أصول وشواهد في القرآن الكريم ، كقوله تعالى : (ويسألونك ماذا ينفقون ، قل ما أنفقتم من خير فللوالدين والأقربين واليتامى والمساكين وابن السبيل) . وكقول ابن حجاج البغدادي :

قلت : ثقلت اذ آتيت مرارا قال ثقلت كاهلي بالأيادي
قلت : طولت قال أوليت طولاً قلت : أبرمت قال جبل ودادي

ويستعمل صفي الدين الحلبي هذا الأسلوب في قليل من غزلياته ، فيصيب حظاً عظيماً من الابداع والجمال والظرف ، لما في قوله وقلته من اصابة للمعنى ، ولطف في المأخذ ، واتساق بين الأفكار والألفاظ :

قالت : كحلت الجفون بالوسن قلت : ارتقاباً لطيفك العسن
قالت : تسليت بعد فرقتنا قلت : عن مسكني وعن سكني
قالت : تشاغلتن عن محبتنا قلت : بفرط البكاء والحزن
قالت : تناسيت ، قلت عافيتي قالت : تناسيت ، قلت عن وطني
قالت : تخليت ، قلت عن جلدي قالت : تغيرت ، قلت في بدني

ومثل هذا الأسلوب ، أسلوب المحاورات والأجوبة ، الذي يقص فيه شبه قصة ، أو حادثة وقعت له ، ويكون الشاعر طرفاً فيها ، فيبدأ مع محاوره بسلسلة من الاستفهامات والأسئلة ، وخير شاهد على أسلوب المحاورات هذا ، القصيدة التي يبدأ بها الشاعر باب الغزل ، يفتتحها بقوله :

ظن قومي أن الاساة ستبيري دام وجدي ، والعلاج يفيد
فاتوا بالطبيب وهو لعمري في ذوي فنه ، مجيد مجيد

٣ - استعادة الذكريات :

وهي كالطيف ، أسلوب من أساليب تهدئة العاشق ، لوجده ، يفزع اليه الشاعر في أوقات الحرج والحزن والمكابدة ، فيستعيد في خاطره أيام لهوه وغبطته ، ومناني انسراحه ونشوته ، وتكاد لا تخلو قصيدة من قصائد صفي الدين الحلبي الغزلية ، من

استعادة الذكريات ، وبخاصة في الغزل الصناعي ، فهو يلتذ بالذكريات اذا ما اجت صورها أمام حدقته ، ويلتذ أيضاً بحديث اللاحي الذي ينمى عليه لجوؤه الى جوها :

ويلذ لي تذكاركم فاصيره اذنا لغير حديثكم لم تاذن
واقول لللاحي الملح بذكركم زدني ، لعمر ابيك قد اطربتني
اسكرتني بسلاف ذكر اجبتني يا مترع الكاسات فاملا واسقني

* * *

والآن نتقدم في دراستنا خطوة أخرى ، فننظر في بناء القصيدة الغزلية عند صفى الدين الحلي ، من ناحية المضمون والشكل ، أو من ناحية المعنى والمبنى ، ولا بد لنا أن نقول ، بداءة ، اننا حينما ندرس بناء القصيدة الغزلية عند شاعرنا ، فكاننا ندرس بناء القصيدة عنده بشكل عام ، وفي مختلف الأغراض ، فشمسية الحلي الفنية تتعدد وتتكرر ، في معظم قصائده ولا نستطيع أن نلاحظ فيها خطأ للتطور ، فشمسه كله نفس واحد ومنهج منسوخ ،

ومضمون القصيدة الغزلية عند الحلي ، مضمون فارغ ، مستعار ، فارغ لأنه لا يضيف جديداً ، الى موروثنا الغزلي ولا يفتح نافذة بكرة في أفق الفكر ، ومستعار لأنه يجتر عظام السابقين من الشعراء ولا يسمى للابتكار والجدة فالمعاني الغزلية التي يوردها الشاعر في قصائده ، مقتبسة عن المتقدمين ، وقد يأخذها الشاعر ببعض التحوير حتى يستر اقتباسها ، الا أنها تبقى مع ذلك مفضوحة للبصر بسالف الشعر وجديده ، وهذه المعاني ينقصها التسلسل والاتساق والترابط ، ويكثر فيها الاستطراد والانتقال المفاجيء ، ويشوبها غموض والتواء ، بفعل الاغراق في الصناعة البديعية ، وتفتقد للصدق الفني ، لأن المبالغة الممقوتة تسودها ، وتشكو من الابتذال والتقليد ، لأنها سطحية .

ومن المألوف أن يقتبس الشعراء بعضهم عن بعض شيئاً من المعاني ، وهذا الاقتباس ليس مستنكراً فيما اذا حسن المقتبس المعنى الذي أخذه ، أو استطاع أن يكسوه حلة جديدة ، أو يزيد عليه فكرة مبتكرة ، ولكن شاعرنا لم يرق الى هذا المستوى ، بل هو على العكس ، اقتبس فانحط عن أخذ عنه .

ومع أن شاعرنا يلبس معانيه حلة قشبية مزركشة ، ويعني بجمال التعبير في التركيب ، الا أن أخيلته صناعية مفتعلة ، جافة لا تمدد والتشابه والاستعارات والكنائيات والمجازات ، ولا تعبر بالفكر الا في حدود البصر واللون والصوت ، وهي على الأكثر الغالب ، نتاج ثقافة ودراسة وذاكرة قوية ، وليست نتاج خيال وثاب مجنح ، ومن هنا لم يستطع الشاعر بها اشارة عواطفنا لأنها مكرورة متداولة . ونستطيع أن نضرب مثالا على سوء الاقتباس في المعاني والصور بالبيتين التاليين :

قال عنتره يغاطب عبلة :

ولقد ذكرتك والرماح نواهل مني وبيض الهند تقطر من دمي
فوددت تقبيل السيوف لأنها لمعت كبقارق ثفرك المتبسم

وقال صفي الدين الحلبي مقلداً :

ولقد ذكرتك والسيوف مواطر كالسحب من وبل النجيع وطله
فوجدت أنسا عند ذكرك كاملا في موقف يغشى الفتى من ظله

فبيتا عنتره تلتقي معانيهما بصورهما التقاء رائعا ، على حين أن بيتي الحلبي يفتقدان هذا الالتقاء بين المعاني والصور ، ويشكون من الفثاة والتمدد .

وتبدو تقريرية خيالية ومباشرة في كثير من قصائده الغزلية أيضا ، فهو حينما يصور يوازن بين المشبه والمشبّه به ، أو المستمار والمستمار له ، موازنة دقيقة أمينة ، لا تثير فينا انفعالا أو هزة شعور ، ولا تنقلنا من عالم المحسوس الى عالم اللا محسوس ، ولا تسوق خيالنا الى عوالم جديدة .

ولا شك أن المبالغة اذا اكسبت المعنى طرافة ومتمعة ، وزادته اشراقا وجمالا ، كانت مستحبة مقبولة ، أما اذا جانبت هذه المبالغة الصدق الفني وطمنت المعنى ولم تخدمه ، فانها تسمي الى حلاوة الشعر ورواقه ومثل هذه المبالغات الأخيرة عند صفي الدين الحلبي كثيرة وملحوظة ، منها قوله :

متيم لا تهتدي عواده الا بما تسمع من انينه
أصبح يغشى القلب في كناسه ولا يخاف الليث في عرينه

ومما يسمي الى المعاني في غزليات الحلبي ، افراطه في استعمال المحسنات اللفظية من طباق وجناس ومقابلة الخ . . . افراطا يذهب بجمال الشعر ، ويجعله حلية لفظية ، تتكسر على تناغم الألفاظ وموسيقيتها ، وتهدر من أجل ذلك دور الأفكار ، والحلي في هذا الافراط بالمحسنات اللفظية انما يتابع أبا تمام ، ولكن شتان ما بينه وبين أستاذ البديع ومفتق عجائبه ، فشاعرنا يأتي بالمحسنات اللفظية للمحسنات اللفظية بدون هدف آخر ، وحتى يثبت براعته في استقصاء كل أنواع البديع ، وطول باعه في هذا الفن ، وأبو تمام يأتي بالمحسنات اللفظية مسربة بالتصوير ، أو التصوير مسربل بها ، ويفوس بواسطتها على المعاني ، ويميل فكره في غرائبها حتى يصل حد الفموض ومن أمثلة الطباق الفارغ الذي لا ينفع في تصوير معنى أو توضيح فكرة ، قوله :

واني ان حلفت له يميناً فما غير الفعال لها شمال
فيامن سرنى باللفظ منه ولكن ساءني منه الفعال

ومن أمثلة الجناس الذي يكثر كثرة عجيبة ومملة في هذه الغزليات وكل أغراض الشعر الأخرى عند الحلبي ، ولا يفيد شيئا سوى تطريب موسيقي بائخ ، قوله :

أطعت ما سن أعداثي وما فرضوا وشاهدوك بسخطي راضيا فرضوا

هذا عدا عن التورية والاستخدام وتأكيده المدح بما يشبه الدم ، وتأكيده الدم بما يشبه المدح ، وكل أنواع البديع المعروفة وتفرعاتها :

والواقع أن مذهب البديع الذي أصّله وتفنن فيه تفننا رائعا أبو تمام ومعاصروه من الشعراء المباسين والذي كان يهدف الى تجميل الشعر في الشكل ، وتمحيقه في المعنى ، ووصل الفلسفة والمنطق فكريا ، لا لفظيا بروح القصيدة ، الواقع أن هذا المذهب ، انقلب عند صفى الدين الحلي الى هندسة لفظية خارجية وأوعية براءة فارغة ، لا تحمل في مطاويها الا الالاحاح في التصنع والالحاق على الزركشة ، وخلق المعاني الشعرية بأنشطة البديع ، واستشهاد الخيال في حومة الجناس والطباق والمشاكلة .

ولا يكتفي شاعرنا في غزلياته بالاسراف في البديع ، والاكتراث من فنونه ، بل تشده (موضة العصر) اليها شداً عنيفاً فيستجيب لها فرحاً ، ويستعمل في شعره مصطلحات النحو ، مضمناً ايها معانيه الغزلية :

يا جاعلي خبري بالهجر مبتدنا لا عطف فيكم ولا لي منكم بدل
رفعت حالي ، ورفع الحال ممتنع اليكم ، وهو للتمييز يحتمل

فهو من أجل أن يدل على معرفته بالخبر والمبتدأ ، والمطف والبذل والحال والتمييز ، يجفف نبضات قلبه ويأسر عواطف حبه ، وينساق وراء المظاهر الغلابة والجواهر المزيفة ، ويترك الأحماق الخلاقة والذلي الكريمة .

كما يستعمل في شعره أيضاً آيات من القرآن الكريم ومصطلحات الفلاسفة والمناطق وعلماء الكلام ويمزجها معاً :

واعلم أن بعض الظن اثم ولكن ليلقين به احتمال
وكنتم عذرتكم والقول نزر فما عذري وقد كثر المقال

أو قد يمدد الى استعمال آيات من القرآن الكريم منفردة :

جل الذي اطلع شمس الضحى مشرقة في جنح ليل بهيم
وقدر الخال على خده ذلك تقدير العزيز العليم
بدر فلننا وجهه جنة فمسنا منها عذاب اليم

أو الى استعمال مصطلحات الفلاسفة والمناطق وعلماء الكلام منفردة أيضاً :

يا جيرة الحي اجيروا هاشقا ما حال عن شرع الهوى ودينه
باطنه احسن من ظاهره وشكه اوضح من يقينه

وهكذا فان مضمون القصيدة الغزلية عند صفى الدين الحلي يكاد يكون اقرب الى الترهل منه الى الصحة لأن الشاعر فيما يبدو كان ينظم بدون دوافع مفجرة للشعر الذي تملأ الحياة والحرارة أعطافه ، وإذا كانت هناك دوافع وحواجز ، فانها دوافع تقليدية ، لا تنبع من صميم الذات ، بقدر ما تنبع من جو المناسبة .

هذا من ناحية المضمون في القصيدة الغزلية عند صفي الدين الحلي ، أما من ناحية الشكل - ونحن هنا نفصل بين المضمون والشكل لتسهيل الدراسة ، واعطائها الصيغة المنظمة - فاننا نستطيع أن ندرسه على الطريقة التالية ، وذلك بأن نقسمه الى شكلين ، شكل خارجي ، وشكل داخلي ، أما الشكل الخارجي فنقصده به الحب والغزل ومعانيهما ومقومات وجودهما ، وطريقة تناولهما ، وكيفية ترتيبهما ، وكنا قد وجدنا فيما سبق أن الشاعر يقف على ديار الحبيبة ، فيسلم عليها ويصفها ، ويذكر أيام أنسها ورغدها ، ثم يتطرق الى وصف مجموعة من النساء ، حتى يصل الى ذكر المحبوبة فيتلاشى نفسه عندئذ فيحزن من صدها ويطلب وصلها . ونضيف هنا مقوماً آخر من مقومات هذا الغزل ، هو ذكر الشاعر كثيراً للمذول ، حتى يثبت أنه محسود بحبه ، وأن هناك من يعمل لتميزيق علاقته ، وأن هواء محفوف بالمكدرات ، ويستدر الحزن وتكاد لا تغلو قصيدة غزلية له من ذكر المذول ، بل انه أحياناً يبتدىء مدائحه به ، كما في مقدمة قصيدته التي يمتدح بها الملك الناصر :

اني ليطربني المذول فانثني فيظن اني عن هواكم أنثني
يا عاذلي ان كنت تجهل ما الهوى فانظر غباء الترك كيف تركني

ولا يغيب عن ذهننا ، أن نلاحظ عشق الشاعر للتركيات ، وتحوله عن العربيات ، فهو يطلب في وصف جمالهن وغنجهن ، وشدة تدلهن بهن ، ولا عجب في ذلك فلقد اندمج المنصر التركي بالمنصر العربي ، اندماجاً قوياً منذ عهود الضعف في الدولة العباسية ، وانفصال السلاجقة ببعض الامارات وحكمهم لها حتى بدء النهضة الحديثة ، وأصبح للمرأة التركية ، مقام رفيع في المجتمع العربي ، لما تتمتع به من حسن وظرف ولعب بأوتار القلوب ، وقدرة على تعاطي الفنون الممتعة المسلية ، كالرقص والموسيقى والغناء :

فلله عيش بالعريب قضيت به فويق قويق والزمان حميد
بغبسي من الأتراك في روض خده غدير مياه الحسن فيه ركود

وعشقه أيضاً لمولدات الأتراك اللواتي يخالط دماءهن الأصلية ، دم تركي ، أو مولدي الأتراك من الفلمان :

مولد الترك وكم من كمد مولد من ذلك المولد
معتدل القد عليه لمة فهو بها كالأنف المشدد

والشاعر في حبه يتضاغى ، فهو أحياناً ذليل لمحبوبته ذلة بائسة ، حتى لتكاد تنمحي شخصيته وكرامته وكبرياؤه وهو أحياناً أخرى عزيز عزة رفيعة ، يأبى الخضوع والزحف والتمرغ ، فمن خنوعه وذلة لعبيته قوله :

غيري بحبك سواكم يتمسك وأنا الذي بترابكم أتمسك
أضع الخدود على ممر نعالكم فكانني بترابها أتبرك

ومن سموحه وأنفته في الحب قوله :

وما أنا ممن يبذل العرض في الهوى وان جلدت للمحبوب بالروح والمال
على أنني لا أجعل الدل سُلْماً ترقى به نفسي إلى نيل آمالي
وما زلت في عشقي عزيزاً مكرماً أجره على العشاق بالتيه اذيالي

وأما الشكل الداخلي فنقصد به الأسلوب ، وندرسه من ناحيتين ، الألفاظ والتراكيب ، وقبل أن نفعل ذلك نشير إلى أن شاعرنا يملك ديباجة بحترية من ناحية اللفظ ، ذلك لأن ألفاظه رقيقة لصيقة ، سهلة النطق مألوفة على السمع ، واضحة المعنى ، تموج بالوقع الموسيقي ، وتتخللها بعض الشجنات الماطفية ، ولها جوها الذي يكثر فيه الإيحاء ، ومبتذلها قليل نادر ، وغزاتها ملحوظة ، وغريبها ضئيل .

وكل هذه الميزات للألفاظ جعلت التركيب الشعري قوياً متيناً ، أخذاً بعضه برقاب بعض ، فالشاعر يجيد المزوجة بين الألفاظ ، فيكون لها حلاوة ورنين ، بحيث تحلو في النطق والسمع ، وينتقي التعبير الذي لا تنافر فيه ولا تعقيد ، بحيث يستقر بسهولة في العقل ، غير أنه أحياناً يميل في سياحته إلى النثرية ، كقوله :

لقد بعته قلبي بغلوة ساعة فأصبح حقاً ثابتاً من حقوقه
ويخطيء في النحو ، وإيراد الكلمة على وجهها الصحيح ، كادخاله الباء على أن في غير موضعها بقوله :

قصدت بأن جعلت العذر عيباً عساه يقيك من عين الكمال
وادخاله (ال) التعريف على (غير) في قوله :
فأصبح لما جرب الغير نادماً كثيف حواشي العيش منخفض الحال

★ ★ ★

من خلال هذه الدراسة المتواضعة لغزليات صفي الدين العلي نستطيع أن نقول أن غزل شاعرنا لا يرتقي إلى منزلة الغزل الذي ينبع من القلب ليصب في القلب ، وإنما هو غزل يلوكه اللسان فتستعذبه الأذان .

□ الحواشي :

- ١ - الغزل عند العرب ، تأليف حسان أبو رحاب ، صفحة ٨/ .
- ٢ - انظر في مجلة التراث العربي دمشق العدد رقم (٥) السنة الرابعة دراسة الدكتور عبد الكريم الياني (الحب في التراث العربي الاسلامي) .
- ٣ - راجع الحب في التراث العربي د^و محمد حسن عبد الله سلسلة عالم المعرفة وخاصة الفصل السابع منه وعنوانه (الحب في الدراسات الموسوعية) .
- ٤ - الغزل منذ نشأته حتى صدر الدولة العباسية ، للدكتور سامي الدهان ، من سلسلة فنون الادب العربي الجزء الثاني ، صفحة ١٥/ .
- ٥ - تاريخ الشعر العربي حتى آخر القرن الثالث الهجري ، تأليف نجيب محمد البهبهني صفحة ٦٣٢/ .
- ٦ - ديوان صفي الدين العلي - دار صادر - بيروت ، يتصرف من مقدمة كرم البستاني .
- ٧ - الادب العربي في آثار الدارسين ، بحث الدكتور شكري فيصل في (الادب العربي من سقوط بغداد حتى اوائل النهضة) .
صفحة ٣٠١/ .

الشيخوخة

بين التراث والعصر الحاضر

فاطمة عصام صبري

الى أبوي الشيخين
أمدًا الله في عمريهما

تشتمل هذه الدراسة على قسمين وهما : بحث الشيخوخة في التراث العربي الاسلامي ثم بحثها في العلم المعاصر

- ١ -

كان العرب في هذا المجال - شأنهم في سواه - سباقين في انتباهاتهم وملاحظاتهم وتفهمهم لقضايا الهرم وانعاشهم النظر في شؤونهم وتلطفهم في مراعاة احواله ، فمروا عن ذلك بكنوز طائفة نطّلع عليها في تضائيف تراثهم الواسع الثري . وها نحن اولاء نتلمس هنا مواقفهم من الشيخوخة في مستويات ثلاثة :

أ - مستوى ديني خلقي أساسه القرآن الكريم الذي ألح على نكسة التعمير وأوصى بالوالدين احسانا ، ثم الحديث النبوي الشريف يحث الناس على رعاية المسنين كما يحث الأبناء والأحفاد على بر الوالدين ، ويكاد عقوق الوالدين في الاسلام أن يكون كفراً .

ب - مستوى أدبي منتشر في كتب الأدب انتشار الأزاهر في الربوع الجميلة ، حافل بالشواهد التي تتناول اشتغال الرأس بالشيب والظن في الشيخوخة ، منها ما يهزج بالوقار والنضج فيدعو الى الاعجاب والاحترام أو بالابتهام والفكامة فيبعث على الارتياح والاطمئنان ومنها ما يشف عن انكسار الصولة وتداعي الهمة وخذلان القوة ووهن العظم وارتماش الكبر ووشك الغناء ، كذلك ما يعرض للمسمن من الأوجاع والأوصاب وهي حكايا وأشعار ملأى بالألم والمرارة والتوجع على شرح الشباب ونميمة ومطارفه .

ج - مستوى طبّي انتبه فيه الحكماء العرب لما يطرأ على عضوية الانسان من تغير وما يصيبها من ضмор فكتبوا الصفحات الطوال كما نظموا الأراجيز في طب الشيخوخة

وكانوا في ذلك ينهون الى وسائل تأخير الشيخوخة وإطالة عهد الشباب ثم الى وسائل تلافي الشيخوخة بالعناية الغذائية والمعالجة الطبيعية ومداواة أمراضها الخاصة بها . وهم في ذلك سبقوا العلم الحديث الذي تقدم كثيرا وتضحت معالمه اتضاحا بارزا بعد الحرب العالمية الثانية تحت لواء علم جديد هو (الجيرونولوجيا) أي علم الشيخوخة الذي أحد تطبيقاته ما يدعى (الجيرياتري) أي طب الشيخوخة .

وستتناول هذه المستويات بشيء من التفصيل :

أ - وصف القرآن الكريم في بعض آياته أطوار الحياة وصفا خاطفا بليغا ليبين جانباً من علو قدرة الله تعالى وليؤكد شموخ الناس بأطوار حياتهم تلك ولينبههم على مسؤولياتهم في مراحل نضجهم وكمال وعيهم :

« هو الذي خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم يخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ثم لتكونوا شيوخاً ومنكم من يتوفى من قبل ولتبلغوا أجلاً مسمى ولعلكم تعقلون » سورة المؤمن - ٦٧ « الله الذي خلقكم من ضعف ثم جعل من بعد ضعف قوة ثم جعل من بعد قوة ضعفاً وشيبة يخلق ما يشاء وهو العليم القدير » سورة الروم - ٥٤ « والله خلقكم من تراب ثم من نطفة ثم جعلكم أزواجاً وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه وما يعمر من معمر ولا ينقص من عمره إلا في كتاب إن ذلك على الله يسير » سورة فاطر - ١١ كذلك أشار القرآن الكريم في عدة من آياته الى الكبر واعتبره نكسة في العمر بل هو أرذل :

« والله خلقكم ثم يتوفاكم ومنكم من يرد الى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئاً إن الله عليم قدير » سورة النحل - ٧٠

« ومن نعمه ننكسه في الخلق أفلا يعقلون » سورة يس - ٦٨ .

وفي سورة مريم صورة موجزة بديعة ورائعة للكبر :

« قال رب اني وهن العزم مني واشتعل الرأس شيباً ولم أكن بدعائك رب شقياً » سورة مريم - ٣ .

إن أطوار العمر تلك لا يملكها المرم المخلوق وإنما هي بيد الخالق الذي هو قادر على البعث وإعادة قدرته على يدم الخلق :

« يا أيها الناس إن كنتم في ريب مما نبعث فانا خلقناكم من تراب ثم من نطفة ثم من علقه ثم من مضغة مخلقة وغير مخلقة لنبين لكم ونقر في الأرحام ما نشاء الى أجل مسمى ثم نخرجكم طفلاً ثم لتبلغوا أشدكم ومنكم من يتوفى ومنكم من يرد الى أرذل العمر لكيلا يعلم بعد علم شيئاً وترى الأرض هامدة فاذا أنزلنا عليها الماء اهتزت وربت وأنبتت من كل زوج بهيج » سورة الحج - ٥

وقد سن تمالى خصائص لكل طور وجعل مدة زمنية لعمل الزوجة ولولادتها حين تكون في تمام القوة ولكن قد يهب القوة للزوجين في الكبر إذا شاء :

« قال رب انّنى يكون لى غلام وكانت امراتى عاقراً وقد بلغت من الكبر عتياً »
سورة مريم - ٧ .

« قال رب انّنى يكون لى غلام وقد بلغت من الكبر و امرأتى عاقرة قال كذلك الله يفعل
ما يشاء » سورة آل عمران - ٤٠

« قالت يا ويلتى األد وأنا عجوز وهذا بعلى شيخا ان هذا لشئ عجيب » سورة
هود - ٧٢ .

« قال أبشروني على أن مسّني الكبرفيم تبشرون » سورة الحجر - ٥٤
« الحمد لله الذي وهب لى على الكبر اسماعيل واسحق ان ربي لسميع الدعاء »
سورة ابراهيم - ٣٩ .

ثم ان القرآن يوصى بالوالدين برا وخيراً واحساناً :

« ووصينا الانسان بوالديه حملته امه وهنا على وهن وفصاله في عامين أن اشكر لى
ونوالديك الى المصير » سورة لقمان - ١٤ . فآله تعالى يرمعها الى مرتبة عليا في اقتران
لزوم شكر المرم له ولهما .

« ووصينا الانسان بوالديه احساناً حملته امه كرها ووضعته كرها وحمله وفصاله
ثلاثون شهراً حتى اذا بلغ أشده وبلغ أربعين سنة قال : رب أوزعني أن اشكر نعمتك التي
أنعمت علي وعلى والدي وأن أعمل صالحاً ترضاه وأصلح لى في ذريتي انى تبت اليك
وانى من المسلمين » سورة الاحقاف - ١٥ .

وما أنوى التعبير في خفض المرم ، وهو في تمام القوة ، جناح الذل لهما من الرحمة
وهما في نهاية الضعف والوهن .

« وقضى ربك ألا تعبدوا الا اياه وبالوالدين احساناً إما يبلغن عندك الكبر احدهما
او كلاهما فلا تقل لهما أف ولا تنهرهما وقل لهما قولا كريماً واخفض لهما جناح الذل من
الرحمة وقل رب ارحمهما كما ربياني صغيراً » سورة الاسراء - ٢٣ و ٢٤ .

هل بعد هذا البيان الرائع من بيان في لزوم العرفان ورد الجميل لمن رعاها صغيراً
وهل بعد هذا أدب في حسن التهذيب والطاعة؟ نلاحظ حرف الباء الملقق بالوالدين مع أن
الأصل هنا حرف الجر الى وذلك للحفز على تعهدهما الدائم والاحسان اليهما في ظللها
وعدم البعد عنهما فان حروف الجر تمنطسي الكلام البليغ قوة كما تنسبه على مراتب
الاحسان .

حتى لو خرج الوالدان عن طاعة الله فان القرآن يوصى بهما خيراً دون التشبه بهما أو
طاعتهما في الاشراك والمعصية :

« وان جاهداك على أن تشرك بي ما ليس لك به علم فلا تطعهما وصاحبهما في

الدنيا معروفاً وتابع سبيل من أناب الي ثم الي مرجعكم فأنبئكم بما كنتم تعملون» سورة لقمان - ١٥ .

وقد جاء الحديث الشريف مؤكداً نصوص القرآن وشارحاً لها ومنوهاً ببهاه الشيخوخة وفضائل الأبوين . وقد قال النبي صلى الله عليه وسلم « من شاب شيبة في الاسلام كانت له نوراً يوم القيامة » .

جاء في كتاب نواذر الأصول للترمذي ما ينوه بقيمة الحياة ومكانة التعمير والطمأن في السن في ظل الايمان : « عن عثمان بن عفان رضي الله عنه يقول سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول قال الله عز وجل :

إذا بلغ عبيدي أربعين سنة عافيتهم من البلى الثلاث من الجنون والبرص والجذام . فإذا بلغ خمسين سنة حاسبته حساباً يسيراً وإذا بلغ ستين سنة حببت اليه الانابة وإذا بلغ سبعين سنة أحبته الملائكة . وإذا بلغ ثمانين سنة كتبت حسناته وألقت سيئاته وإذا بلغ تسعين سنة قالت الملائكة : أسير الله في أرضه ففقر له ما تقدم من ذنبه ما تأخر وشفع في أهله » .

وقد حفز الرسول الكريم على اجلال الشيخوخة واحترامهم واعانتهم :

« ليس منا من لم يرحم صغيرنا ويوقر كبيرنا » (١) .

« ما أكرم شاب شيخاً لسنه الا قبض الله له عند سنه من يكرمه » (٢) وبر الوالدين وقضاء حقوقهما من أعلى مكارم الاخلاق كما ان حقوقهما من كبائر الذنوب قال ﷺ : « والذي يمثنى بالحق ان العاق لوالديه ما يجدر به من الجنة » (٣) . والعقوق هو كل فعل يتأذى به الوالد وهو في الأصل الشق والقطع فهو شق عصا الطاعة للوالد . وفي روايته تذكر في صحاح الأحاديث ان رسول الله ﷺ قال : « ألا أنبئكم بأكبر الكبائر ثلاثاً : الاشرار بالله وعقوق الوالدين وشهادة الزور او قول الزور » (٤) .

ويذكر الغزالي في احياء علوم الدين ان الرسول ﷺ قال بر الوالدين أفضل من الصلاة والصدقة والصوم والحج والعمرة والجهاد في سبيل الله (٥) .

روي أن رجلاً أتى الى النبي ﷺ قال : ان لي أمّاً ان معطيها أقمدتها على ظهري ولا أصرف عنها وجهي وأرد اليها كسبي فهل جزيتها قال : لا ولا بزررة واحدة قال : ولِمَ قال : لأنها كانت تخدمك وهي تحب حياتك وأنت تخدمها وتحب موتها .

وقال الحسن البصري : حق الوالد اعظم وبر الوالدة اكرم . وروي عن النبي ﷺ أنه قال : أنهاركم عن حقوق الأمهات ووأد البنات ومنع وهات (٦) وروى خالد بن معدان عن المقداد قال . سمعت رسول الله ﷺ يقول : الله يوصيكم بأمهاتكم ثم يوصيكم بأمهاتكم ثم يوصيكم بأبائكم ثم يوصيكم بالأقرب فالأقرب (٧) .

وقد جرى كبار السلف على هذا النهج معلنين فضائل القيام بحقوق الأبوين ولا سيما الأمهات :

روي عن سيدنا علي بن الحسين قوله : « وأما حق أمك فأنت تعلم أنها حملتك حيث لا يحتمل أحد أحداً وأعطتك من ثمرة قلبها ما لا يعطي أحد أحداً ووقتك بجميع جوارحها ولم تبال أن تجوع وتطعمك وتمش وتسير وتكسوك وتضحى وتظلك وتهجر النوم لأجلك ووقتك الحر والبرد لا تكون لها وإنك لا تطيق شكرها إلا بعمون الله وتوفيقه ، وأما حق أبيك فأنت تعلم أنه أصلك وأنه لولاه لم تكن . فنهما رأيت في نفسك ما يوجبك فاعلم أن أباك أصل النعمة عليك فيه فاحمد الله واشكره على قدر ذلك ولا قوة إلا بالله » (٨)

وقد قيل لعلي بن الحسين : أنت من أبر الناس ولا نراك تؤاكل أمك قال : أخاف أن تسير يدي إلى ما قد سبقت عينها إليه فأكون قد شققتها . ومع ذلك فالجلوس إلى العلماء مع الوالدين ومؤانستهما والتحدث معهما والاستماع إليهما فضيلة من فضائل البر لا يمكن نكرانها .

قيل لعمر بن ذر : كيف كان بر ابنك بك ؟ قال : ما مشيت نهراً إلا مشى خلفي ولا ليلاً إلا مشى أمامي ولا رقي سطعاً وأنا تحتة .

هكذا كانت أخلاق الناس وأدبهم في بر الوالدين . ولو أردنا أن نسرده ما قيل في أدب الولد مع والديه من قصص وأشعار تنوه بذلك لتمنر علينا استقصاؤه في هذه المجالة ويكفي أن نذكر بيت أبي الملام الذي يقول فيه :

العيش ماضٍ فاكرم والديك به والأم أولى باكرام واحسان
وحسبها الحمل والأرضاع تدمنه امران بالفضل نالا كل انسان
(اللزوميات ص ٥٥٤)

ب - لا شك أن اللغة العربية أوسع اللغات وأغناها بالألفاظ والمعارف وأشدّها تفنّناً بالأوصاف والكنائيات ولها في وصف كل عمر من الأعمار كلمات وألفاظ شتى تتفاوت دلالة ورؤيا .

وقد أشار العرب إلى عقود الأعمار كلها إشارات موجزة نذكر هنا منها مراحل الكبر وملامحها فقد قالوا : ابن الستين مؤنس الجليسين وابن السبعين أحكم الحاكمين أو أحلم العالمين وابن الثمانين أسرع الحاسبين وابن التسعين واحد الأزدلين وابن المئة لأنس ولا جنّين . ووصفه صاحب العين أنه لا ح ولا سأي لا محسن ولا مسيئ . (المخصص) .

وتزخر كتب اللغة بالألفاظ الدالة على الكبر والشيب وأكثرنا قد اطلع على ما جاء في كتاب « الألفاظ الكتابية » للهمداني و « فقه اللغة » للشمالبي و « المخصص » لابن سيده و « تهذيب الألفاظ » لابن السكيت وغيرها من معجمات المعاني وكتب التراث وكذلك في العصر الأخير ، « نجمة الرائد وشرعة الوارد في المترادف والمتوارد » للشيخ إبراهيم اليازجي .

في تلك الكتب صفحات طوال وفقرات جامعة تتناول أوصاف الشيخوخة وتنطلق بمعارف تدل على ملامحها وسماتها ولا بد من بعض الأمثلة وإن تطاولت ببعض الشيء .

يقال : حس الشيخ وتسمع وشاخ وتعنب وكبر وانعنى وأسنّ وهرم وأهتر وتقوس ودلف وجنأ يجنأ جناً وجنوماً فهو جنأ وهي جنأ ويقال : وخطه الشيب وخزه ولهزه وشاخ فيه القتير ولغمه ويقال : رجل ملهوز إذا بدا الشيب في لهزمته وهو أشمط إذا اختلط البياض والسواد وهو أشيب ولا يقال شيباء وإنما يقال شمطاء كيلا يلتبس اللفظ بالشيباء التي تدل على آخر ليلة في الشهر وهي واوية قلبت فيها الواو ياء . ويقال هو شيخ كبير هرم هم مدرهم يفنّ ودرج وجلحاب .

ولما كانت المرأة وسطياً تعمّر أكثر من الرجل اخترع العرب ألفاظاً كثيرة أطلقوها على المرأة المسنة تدعو إلى الابتسام ونسوا في ذلك أن العجائز هن أمهاتهم وأن الجنّة تحت أقدام الأمهات فقالوا في المرأة المسنة : هي لطلط وعيضموز وحيزبون ودرديس وهردبة وجحمرش وقنفرش وهرش وهرير وكحكج وهردشة وغير ذلك .

ومن المفيد أن نذكر هنا مقايسة الأعمار بعضها ببعض فيقال :

مولدة فلان وتربيه وسنه وسنينه ورثده إذا كان مساوياً له في العمر وهو سورغ أخيه وسينه وشووعه وشيمه إذا ولد بعده وليس بينهما ولد . كل ذلك يستوي فيه الذكر والأنثى ويقال لهما طريدان إذا ولد أحدهما على عقب الآخر وكل منهما طريد أخيه . ويقال فلان أشف مني أي أكبر قليلاً وعين فلان أكبر من أمده أو أصغر من أمده إذا كان مرآه يخالف سنه فيوم أنه أكبر أو أصغر مما هو حقيقة .

وثمة تمايز أدبية بليغة في وصف الكبير منها : غضب هدير شبابه ، ذوى غصن شبابه ، فلّ الدهر شبابه ، ومعا معاسن روائه ، قضى باكورة الشباب وأنفق نضارة الزمان ، أريق ماء شبابه واستشن أديمه ، كسر الزمان جناحه ونقض مرته ، طوى الدهر منه ما نشر وقبّده الكبير ، يرسف رسفان المقيد ، هو شيخ مجتث الجنة وأهلي المئة مغلول القوة معلول الفتوة ، ثقلت عليه الحركة واختلفت إليه رسل المنية ، ما هو إلا شمس العصر على القصر ، أركانه قد هوت ومدته قد تناهت ، هل بعد الغاية منزلة أو بعد الشيب سوى الموت مرحلة ؟ ما الذي يرجى ممن كان مثله في تماجز الغطاء وتخاذل القوى وتداني المدى والتوجه إلى الدار الأخرى وبعد دقة العظم ورقة الجلد وضعف الحس وتخاذل الأعضاء وتفاوت الاعتدال والتقرب من الزوال . قد خلق عمره وانطوى عيشه وبلغ ساحل الحياة ووقف على ثنية الدواع .

هذا ونجد معظم الموسوعات الأدبية كالأغاني ونهاية الأرب والمعتقد الفريد وحيون الأخبار وزهر الآداب تناولت الشيب والتعمير وذكرت ألفاظاً وعبارات تدل عليهما بأساليب مختلفة كما انتشر فيها الكثير من الأسماء والروايات التي تبرز لهما . ولكن الكتاب الذي خصص مؤلفه جميع صفحاته لأقوال المعمرين الذين عاشوا في العصر الجاهلي وصدر الإسلام وروى أخبارهم هو (المعمرين والوصايا) (٩) لأبي حاتم السجستاني المتوفى سنة ٢٥٠ هـ ٨٤٤ م . وهو عالم لغوي اشتهر بالوراقة ودرس على الأخفش وجلس إلى العلماء ثم صار أستاذاً يأخذ عنه التلاميذ وكان من بينهم أبو العباس المبرد واضع كتاب الكامل وكذلك روى عنه أبو بكر بن دريد .

ولا بد أنه وضع الكتاب بعد أن جاوزنا مينة وداخلته مشاعر الكبر والتميز .
والكتاب مختارات جميعها من كتب الأدب العربي القديم المعروفة آنذاك والروايات المتناقلة
في زمانه ووصف فيها ما يلقى الطاعنون في السن من عنت ومشقة حين يرسفون في قيود
الشيخوخة فتكتشب الدنيا من حولهم بمسند فرح وتغنى همهم بعد سطوة وفتوة وسيادة .
فما إن تشع البشائر البيضاء في الرؤوس حتى تنطلق الألسنة بمختلف المواطن المتناقضة
من الخوف والألم الى التسليم والرضى .

والمرم يجب لأطوال الأعمار المذكورة في الكتاب اذ إن العلم الحديث يثبت أن الانسان
لا يمكن أن يجاوز المئة والخمسين على أكثر تقدير ولكن ربما لم يدون العرب تاريخهم
بالشهور والسنين الا متأخرين . وتحديد أعمار الممرين كما وردت في الكتاب مبالغ
فيه جداً ولا يدل على سني حياتهم بالضبط بل على طولها واستمرارها بالنسبة الى
الآخرين . وربما كانت الوحدة الزمنية التي يقيسون بها غير ما نعرفه اليوم فقد تكون
موسماً أو فصلاً أو ماشابه ذلك .

ثم ان الزمان المنصرم قد يهول الأمور الماضية عند روايتها أو يقلل من شأنها وقد
يطوي صفحاً عنها .

يذكر السجستاني من الممرين ربيع بن ضبع الفزاري عاش أربعين وثلاثمائة سنة
يروى له قوله :

أصبح مني الشباب قد حسرا	أن ينا عني فقد ثوى غصنرا
أصبحت لا أحمل السلاح ولا	أملك رأس البعير أن نفرا
والذئب أخشاه أن مروت به	وحدي وأخشى الرياح والمطر
من بعد ما قوة أسر بها	أصبحت شيخاً أعالج الكبرا

ويروى للممر آخر يصف حساسية الممر أمام تقلبات الجو بين الشتاء والصيف :

إذا جاء الشتاء فادفنوني	فإن الشيخ يهدمه الشتاء
فأما حين يذهب كل قر	فسربال خفيف أو رداء
إذا عاش الفتى مائتين عاماً	فقد أودى المسرة والفتاء

وقال زهير بن جناب حين مضت له مائتان سنة من عمره :

لقد طمرت حتى ما أبالي	احتفي في صباحي أو مساءي
وحق لمن أتت مائتان عام	عليه أن يعمل من الشواء

(أثبت هنا تون المثني لضرورة الشعر كما نصب تمييز مائتين في الشعر السابق) .

قالوا وعاش عبدالله بن سبيع الحميري مائة وخمسين سنة وقال في ذلك :

أراني كلما هزمت يوماً	أتى من بعده يوم جديد
يعود شبابه في كل فجر	ويأبى لي شبابي لا يعود

وكذلك يروي لموف بن سبيع وقد عاش مائة وثمانين سنة :

ألا هل لمن أجرى ثمانين حجة إلى مائة عيش وقد بلغ المدى
وما زالت الأيام ترمي صفاته وتغتاله حتى تضعض وانحنى
وصار كفرخ النسر يهتز جيده يرى دون شخص المرء شخصاً إذا رأى

قالوا : وعاش أبو الطحان القيني حنظلة بن الشرقي مائتي سنة وقال في ذلك :

حننني حانيات الدهر حتى كاني خاتل" يدنو لصيد
قريب الغلو يحسب من رأني ولست مقيداً أثني بقيد

وعاش النمر بن تولب بن أقيش المكلي مائتي سنة فقال في ذلك :

لعمري لقد أنكرت نفسي ورأيتني مع الشيب أبدالي الذي أتبدل
وتسميتني شيخاً وقد كان قبله لي اسم فلا أدعى به وهو أول
وزهدي فيكفيني اليسر وأنني أنام إذا أمسى ولا أتعلم

إلى أن يقول :

يحب الفتى طول السلامة والفنى فكيف يرى طول السلامة يفعل
فيا أهول ما يطرا من تغيرات في طول السلامة التي ينشدها المرء وماذا يكون
حاصلها ؟

عاش عامر بن جوين مائتي سنة وقال :

المرء ييكى للسلامة مة والسلامة لا تحسه
أو سالم" من قد تش نى جلده وبيض رأسه
أو دب" من هرم وأو دى سمعه وانفق خرسه
أودى الزمان بأهلله وباقريبه قتل أنسه

وقالوا : عاش سمان بن هيرة سبعاً وستين ومائة وهو الذي يقول :

فكم من صحيح عاش دهرها بنعمة فحل به يوم أفر مشتر
فصار لقي" في البيت لا يبرح الفنا رذياً عليه كابة" وتوقر
وقد كان مدلاجاً إلى المجد متعباً إليه المطايا عمره ليس يفتتر
فلما ترامته المنايا وريبها تقوس منه الظهر فالغلو مقصر

(الرذي من أثقله المرض والضميف من كل شيء)

وقالوا عاش بحر بن الحارث بن امرئ القيس مائة وخمسين سنة وقال في ذلك :

من عاش خمسين حولا بعدها مائة من السنين واضحي بعد ينتظر
وصار في البيت مثل العلس مطرحاً لا يستشار ولا يعطى ولا ينذر
مل" المعاش ومل الأقربون له طول الحياة وشر العيشة الكدر

(فلان جلس لا يفادر بيته وهو ذم)

قالوا : وعاش زهير بن فرخة مائة وسبعين سنة وقال في ذلك :

كبرت وامست عظامي رمادا وما تأمل العين الا رقادا

اقول لأهلي لا تظعنوا وهاتوا فراشا وطيشا وزادا

وعاش زهير بن أبي سلمى مائة وعشرين عاماً ومعلته مشهورة قالها حين بلغ الثمانين وأحكته التجارب :

سئمت تكاليف الحياة ومن يعيش ثمانين حولا لا أبالك يسام

هذا السام يذكره أوس بن ربيعة أيضاً :

لقد عُمُرت حتى مل أهلي ثوائي فيهم وسئمت عمري

وحق لمن أتت مائتان عام عليه وأربع من بعد عشر

يمل من الثواء وصبح يوم يغاديه وليل بعد يسري

فأبلى جدتي وبقيت شلوا وباح بما أجن ضمير صدري

ويروى عن معمر اسمه النعمان كان قد عاش دهرأً ويبداً أنه غداميد البصر ومصاباً بما ندعوه اليوم باللابورية (استغفانسم) من كبره :

تهللت العينان بعد طلاوة وبعدرضي فاحسب الشخص راكبا

وأبعد ما انكرت كي استبينيه فأعرفه وانكر المتقاربيا

قالوا : وعاش عمرو بن قننة أكثر من تسعين سنة وقال :

كاني وقد جاوزت تسعين حجة خلعت بها عني عذار لجامي

رمتني بنات الدهر من حيث لا أرى فما بال من يرمى وليس برام

فلو أنها نبل أذن لا تقيتها ولكنما أرمي بغير سهام

إذا ما رأني الناس قالوا ألم تكن حديثاً جديداً البز غير كهام

على راحتين مرة وعلى العصا انوء ثلاثاً بعد من قيامي

وأهلكني تأميل يوم وليلة وتأميل عام بعد ذاك وعام

نحن نعلم في حساب اللامتناهيات في الصفر كيف ينتهي حسابها التكاملي الى نتائج ضخمة . وفي التعبير المحسوس قد تنفضي قطرات المطر الى تكوين سيول جارفة وهكذا اذا نظرنا الى الدقائق والساعات والأيام والشهور والسنين ينضم بعضها الى بعض . وهكذا أيضاً ينتقل المرء من

عمرالى عمردون أن يشعر في الغالب بهذا الانتقال الا اذا قطع مراحل معروفة ومتميزة في تفاوت السن كالطفولة والمبا والشباب والكهولة والشيخوخة . وما أبدع تصوير الغزالي لتناقص عمر الانسان كلما تزايد حين يقول:

« ومثال الانسان في عمره مثال رجل كان يبيع الثلج في وقت الصيف ولم يكن له بضاعة سواه فكان ينادي ويقول : ارحموا من رأس ماله يذوب فرأس مال الانسان عمره الذي هو وقت طاعته وأنه ليذوب على الدوام فكلما زاد سنه نقص بقية عمره فزيادته نقصانه على التحقيق » (١٠) .

فاذا تجاوز المرم سن الكهولة الى عتبة الشيخوخة لا يكاد يشعر بذلك الا في الحين بعد الحين عندما يحس وهناً في قوته أو يرى صورته في وجوه أترابه ولداته وقد تفضت أساريرها وفي رؤوسهم وقد اشتعلت بالشيب أو عندما يتأمل شكله في المرأة فيدرك التغير الطارئ الذي لحق به .

لقد أشار الى هذا التغير الخفي الذي ينسل الى شخص الانسان اعرابي في قصيدة تتداولها كتب الأدب يصور فيها طلوع الشمس وغروبها وانسياب الكبر الى الانسان بذلك الدوران الدائب فهو يتحدث عن الشمس قائلاً :

منع البقاء تقلب الشمس وطلوعها من حيث لا تسمى
وطلوعها حمراء صافية وغروبها صفراء كالسورس
تجري على كبد السماء كما يجري حمام الموت في النفس

واذا كان أغلب الشعراء قد بكوا شبابهم وندبوه وفي طليعتهم ابن الرومي فان أبا بكر بن زهر الطبيب الشاعر صاحب الموشحات المشهورة بدلا من أن يلوب ويتفجع يصور مشهدين في المرأة تصويراً موضوعياً أحدهما حين كان فتى ذا رونق وهند والثاني يرى في المرأة شيئاً يكاد ينكره حل محل ذلك الفتى الشاب . يصني الى نفسه في الرؤية فيسمع المظة ترحي بها المرأة :

اني نظرت الى المرأة اذ جليت
رأيت فيها شيئاً لست أعرفه
فقلت أين الذي مثواه كان هنا
فاستجھلتني وقالت لي وما نطقت
هون عليك فهذا لا بقاء له
كان الغواني يقلن يا أخي فقد
فانكرت مقلتي كل ما راتا
وكنت أعرى فيها قبل ذاك فتى
متى ترحل من هذا المكان متى
قد كان ذاك وهذا بعد ذاك أتى
اما ترى العشب يفنى بعد ما نبثا
صار الغواني يقلن اليوم يا ابتا

□ غيّر الشيوخوخة وصورها :

هذا وفي الشعر العربي صور رائعة كثيرة تصف دبيب الشيوخوخة وما تحدثه من تغيير في الجسم .

قال أعرابي يصف حاله :

أشكو اليك وجعا بركبتي وهذجانا لم يكن في مشيتي
كهذجان الرأل خلف الهيقنة
(الرأل ولد النمام والهيقة أنثى النمام)

وقال جرير :

تحن العظام الراجفات من البلى وليس لعداء الركبتين طبيب
وقال شاعر آخر :

سلني أنبئك بآيات الكبر نوم العشاء وسعال بالسعر
وقلة النوم اذا الليل اعتكر وقلة الطعم اذا الزاد حضر
والناس يبلون كما يبلى الشجر
وقال ابن أبي فتن :

من عاش أخلقت الأيام جدته وخانه ثقتاه السمع والبصر
قالت : مهديك مجنونا فقلت لها ان الشباب جنون برؤه الكبر
ويقول بعضهم :

ومشيت باليد قبل رجل خطوها رسف المقيد تحت صلب أحدي
وقال شاعر آخر :

تقوس بعد طول العمر ظهري وداستني الليالي أي دوس
فامشي والعصا تمشي أمامي كان قوامها وتر لقوسي
وقال آخر :

رب لا تبقتني الى زمن اكون فيه كلا على أحد
خذ بيدي قبل أن أقول لمن يمر بي للقيام خذ بيدي

وقيل لشيخ : ما بقي منك ؟ قال : يسبقني مَنْ بين يدي ويدركني من خلفي وأذكر
القديم وأنسى الحديث وأنسى في الملاوأسهر في الخلا وإذا قمت قرأت الأرض مني وإذا
قعدت تباعدت عني .

انه تصوير رائع وانتباه لتراجع الحواس ولكون الكبير أكثر تذكراً لأيام طفولته
وصباه منه لذكرياته الحديثة .

وقال شاعر يصف سام نفس الشيخ وزهدا وانصرافها عما كان يطيب لها من
الملذات :

وهت عزماتك عند المشيب وما كان من حقها أن تهى
وانكرت نفسك لما كبر ت فلا هي أنت ولا أنت هي
فان ذكرت شهوات النفوس س فما تشتهي غير أن تشتهي
وهذا يذكرنا بقول الشاعر :

المزم يهوى أن يعيش وطول عيش ما يضره
تفنى بشأسته ويبقى بعد حلو العيش مره
وتغونه الأيام حتى ما يرى شيئا يسره
وهو شاهد تذكره كتب اللغة على (ما) حين تأتي بمعنى (قد)

وإذا ذكر الشيخ في أجله حسب كل لقائه مع معارفه وداعاً . قال الغزال يحيى بن
الحكم :

أصبحت والله معسوداً على أمد من الحياة قصير غير ممتد
حتى بقيت بعمد الله في خلف كائنني بينهم من وحشة وحدي
وما أفارق يوماً من أفارقه الا حسبت فراقى آخر العهد
وقال أبو اسحق الصباي :

والعمر مثل الكأس يسر سب في أواخرها القلبي
وقال النابغة الجعدي وكان من الممربين :

أكلت شبابي فافيتته وامتضيت بعد دهور دهوراً
ثلاثة أهلين صاحبتهم فبادوا وأصبحت شيخاً كبيراً
قبل الطعام عسير القيام وقد ترك الدهر قيدي قصيراً
أبيت أراعي نجوم السماء ألقب أمري فلهوياً بطوناً

قوله ثلاثة أهلين يريد ثلاثة أجيال في التعبير الحديث .

ولعل ألقى من وصف الشيخوخة وآلامها أبو العلام المعري بأسلوبه الساحر
القائم المر :

إذا ما أسنّ الشيخ أقصاه أهله
وصار كبنت الموم تسهر في الدجى
وأكثر قولاً ، والصواب مثله
يسبح كيما يغفر الله ذنبه
وقد كان من فرسان حرب وضارة
وأصبح عند الفانيات مبغضاً
وجار عليه النجل والعبد والعيرس
بكاه له طبع ولمتته برس (١١)
على فضله ، أن لا يحسن له جرس
رويدك في عهد الصبا مليء الطرس
فلم يفن عنه السيف والرمح والترس
كان خزء خزي وعنبره كرس (١٢)

□ بكاء الشباب والحسرة عليه والخوف من المشيب :

لا تكاد نجد شاعراً طعن في السن دون أن يتذكر شبابه ويأسى عليه ويبكيه وللشعراء في ذلك تفنن وإفادة .

قال محمود الوراق :

بكيت لقرب الأجل
ووافد شيب طرا
شباب كان لم يكن
طواك بشير البقا
وبعد فوات الأمل
بعقب شباب رحل
وشيب كان لم يزل
وجاء نذير الأجل
وقال اعرابي :

لله أيام الشباب وعصره
ما كان أقصر ليلة ونهاره
وقال جرير :

ولتى الشباب حميدة أيامه
وقال صريع الفوائى :

وها أيام الصبا وزمانه
سل عيش دهر قد مضت أيامه
وقال أبو المتاهية :

عريت من الشباب وكان غصبا
ألا ليت الشباب يعود يوماً
وقال أبو الحسن البصري :

إذا كان البياض لباس حزن
ألم ترني لبست بياض شيبى
بأندلس فذاك من الصواب
لأنى قد حزنت على الشباب

وقال آخر يندب شبابه أيضاً :

يا حسرتا أين الشباب الذي على تعديده المشيب اعتدى
ثبت فما أنفك من حسرة والشيب في الرأس رسول الردى
إن ملى العمر قريب فما بقاء نفسي بعد قرب المدى

ولا نعرف شاعراً بكى شبابه وانتحب عليه انتحاب ابن الرومي على شبابه وهكاه
أياه . نجاه في العين بعد العين في بعض قصائده يمدد نفس الشطر تحسراً وندبة على
شبابه :

لعمرك ما الحياة لكل حي إذا فقد الشباب سوى عذاب
سقى عهد الشبيبة كل غيث أغرّ مجلجل داني الرباب
ليالي لم أقل : سقيا لعهد ولم أرغب إلى سقيا سحاب

والقصيدة طويلة جداً خصص منها سبعمائة بيتاً في نديه لشبابه الفاتت ويرد في كل بضعة
أبيات هذا التعبير (يذكرني الشباب) كقوله :

يذكرني الشباب صدى طويل إلى برد الثنايا والرضاب
يذكرني الشباب هو أن عتبي وصد الغانيات لدى عتابي
يذكرني الشباب سهام حنف يصبن مقاتلي دون الاهاب
يذكرني الشباب وميض برق وسجع حمامة وحنين ناب

إلى أن يقول :

فيا أسفا ويا جزعا عليه ويا حزنا إلى يوم الحساب

□ اشعار ضاحكة وقصص لطيفة :

من الأدباء من يتلقى صدمة الكبر بالهزل والمزاح والتهكم :

ينسب صاحب المقد الفريد إلى حبيب الطائي الأبيات الآتية وليست في ديوانه :

نظرت السي بعين من لم يعدل لما تمكن جها من مقتلي
لما رات وضح المشيب بلمتني صدت صدود مجانب متعمل
فجعلت أطلب وصلها بتلطف والشيب يغمزها بالا تفعلني

وقال آخر :

صدت أمامة لما جثت زائرها
وراهها الشيب في رأسي فقلت لها
عني بمطروقة انسانها غرق
كذاك يصفر بعد الخضرة الورق

وقال ابن المتمر :

لقد أبغضت نفسي في مشيبي
وفي نفس المنى يقول أبو هلال السكري :

فلا تعجبا أن يعين المشيبا
إذا كان شيبى بغيضا لي
فما عين من ذاك إلا معيبا
فكيف يكون إليها حبيبا

وقال شاعر :

تقول لما رأت مشيبي
لا ترج عطفاً عليك مني
بدا وعندي له انقباض
والشاعر يخشى فراق الشيب لأن فراقه يعني الموت .

قال مسلم بن الوليد :

الشيب كره وكره أن يفارقني
وقال أبو الفتح البستي :

يا شيبتي دومي ولا تترجلي
قد كنت أجزع من حلوك مرة
وتيقني أنني بوصلك مولع
فالآن من خوف ارتعالك أجزع

بيد أن أبا العليب المتنبى يركن إلى شيبه لا حباً بالشيب ولكن تنويعاً بوفائه والفتة
واخلاصه :

خلقت وفياً لو رجعت إلى الصبا
لودعت شيبى موجع القلب باكياً

وثمة من الشعراء من يفرق بين شيب الرجال وهو حكمة ووقار وشيب النساء وهو
مرذول مذموم .

قال أبو دلف :

تهزأت أن رأت شيبى فقلت لها
شيب الرجال لهم زين ومكرمة
لا تهزئي من يطل عمر به يشب
فينا لكنّ وإن شيب بدا أرب
وشيبكن لكن الويل فاكتشبي
وليس فيكن بعد الشيب من أرب

وقال بمض الأعراب :

لا تنكحن عجوزا ان دعوك لها وان حبوك على تزويجها الذهبا
وان اتوك وقالوا انها نصف فان اطيب نصفها الذي ذهبها
النصف المرأة الوسط بين العدة والمسنة وقيل هي التي بلغت الخمسين .

وكانت لرجل من الأعراب امرأة عجوز وكانت تشتري المطر بالخبز فقال :
عجوز ترجي أن تكون فتية وقد غارت العينان واحدود الظهر
تدس الى العطار سلعة أهلها ولن يصلح العطار ما افسد الدهر

□ مزايا الكبير :

ولكن للكبير مزايا وفوائد فقد قيل : الشيب حلية العقل وشيمة الوقار . الشيب زبدة مخضتها الأيام وفضة سبكتها التجارب . سرى في طريق الرشيد بمصباح الشيب . في الشيب استحكام الوقار وتناهي الجلال ويسم التجزية وشاهد العنكة . لقد تنامت به الأيام تهديبا وتحليما وتناهد به السن تجريبا وتحنيكا . وللبحتري أبيات رقيقة يتغنى فيها بشبابه الذاهب اذ يجد في الشيب رونقا وجمالا كجمال النجوم في الليل المظلم وبياض الأفاقي في المروج الواسعة . ويحاول أن يتمحل الأسباب ليمدح الشيب ويبين جماله حين ينشد بشمر كأنه نغم الموسيقى :

ها هو الشيب لانعا فافيقني واتركيه ان كان غير مفيد
فلقد كف من عناء المعنى وتلافى من اشتياق المشوق
عذلتنا في عشقها أم عمرو هل سمعتم بالعاذل المعشوق
ورات ثمة الم بها الشيب ب فريمت من ظلمة في شروق
ولعمري لولا الأفاقي لأبصر ت أنيق الرياض غير أنيق
وسواد العيون لو لم يحسن ببياض ما كان بالموموق
ومزاج الصهباء بالماء أملئ بصبوح مستحسن وغبوق
اي ليل يبهى بغير نجوم أم سحاب يندى بغير بروق

وقال شاعر آخر :

ما استقامت قناة رأيي الا بعد ما قوس المشيب قناتي
وقال أبو عبدالله الاسباطي :

لا يركع المشيب يا ابنة عبد الله فالشيب زينة ووقار
انما تحسن الرياض اذا ما ضحكت في ظلالها الأنوار

وقال أبو تمام :

فلا يؤرقك إيماض القتير به فان ذاك ابتسام الرأي والأدب

وقال شاعر :

اهلا وسهلا بالمشيب ومرحبا
اهدى الوقار وذاد كل جهالة
فصحت في اهل التقى اهل النهى
ورأى لي الشبان فضل جلالة
فاذا راوني مقبلا نهضوا معا
ان قلت كنت مصدقا في منطقي
اهلا به من وافد ونزيل
كانت وساق الي كل جميل
ولقيت بالتعظيم والتبجيل
لما اكتهلت وكنت غير جليل
فعل المقر لهيبة التفضيل
ماضي المقالة حاضر التعديل

ويبدو أن هذا الشاعر لم يكن محترماً في سباه فحباه الكبر شائناً !

على أن أمثال المتنبي وأبي تمام لا يرون الحكمة متصورة على الشيوخ ولا العداثة مانعة للتبصر والروية .

يقول حبيب بن أوس :

اصبحت روضة الشباب هشيما
شعلة في المفارق استودعتني
تستثير الهموم ما اكن منها
غرة بهمة الا انما كند
دقة في الحياة تدعى جلالة
حلمتني زعمتمو واراني
وغدت ريحه البليل سموما
في صميم الفؤاد ثكلاء صميما
صغدا وهي تستثير الهموما
ت اغرا أيام كنت بهيما
مثلما سمي اللديغ سليما
قبل هذا التعليم كنت حليما

ويقول أبو الطيب :

ليت الحوادث باعتني التي اخذت
فما العداثة من حلم بمانعة
مني بعلمي الذي اعطت وتجريبي
قد يوجد العلم في الشبان والشيب

والمتنبي لكرمه للتبويه وحبه الجمال الطبعي دون زينة أو خضاب يقول هذين البيتين :

ومن هوى كل من ليست مموهة
ومن هوى الصدق في قولي وعادته
تركت لون مشيبي غير مغضوب
رغبت عن شعر في الرأس مكلوب

وهو لا يجد الشيب قبيحاً ولكن الناس ألفوا السواد في الشعر لذا هم يخضبون :

وما خضب الناس البياض لانه قبيح ولكن احسن الشعر فاحمه

ولو تعود الناس أن يسبق اللون الأبيض اللون الأسود فاقترن بياض الشعر بالصباء
وسواده بالشيخوخة لما راعهم المشيب :

راعتك رائحة المشيب بمفرقي ولو انهما الأولى لزاع الاسحم

على أن بعض الممرين الأذكيا كانوا يدارون أنفسهم تمشياً مع أحوال الكبروتفهما
لاستمرار قوتهم وحسن تصرفهم ولا سيما من الناحية النفسية التي هي متصلة بالناحية
الفيزيولوجية والجسمية .

قال الجاحظ متحدثاً عن أبي الأسود الدؤلي : « هو معدود في طبقات من الناس وهو
في كلها مقدم ماثور عنه الفضل في جميعها . كان معدوداً في التابعين والفقهاء والشعراء
والمحدثين والأشراف والفرسان والأمراء والدعاة والنحويين والحاضري الجواب والشيعة
والبغلاء والصلح الأشراف والبخر الأشراف (انظر ترجمته في الأغاني) .

ونزيد على ذلك أنه معدود في الممرين (عاش أربعا وثمانين سنة ويروى أنه مات
بالوباء الذي اجتاح البصرة) وكان ينتبه حين طعن في السن لضرورة اختلاطه بالناس وحركته
بينهم كي يطيل أمد كهولته فكان نعم الطبيب لنفسه . يروي الأغاني عن محمد بن سلام قال :

« كان أبو الأسود الدؤلي قد أسن وكبر وكان مع ذلك يركب الى المسجد والسوق ويزور
اصدقاءه فقال له رجل : يا أبا الأسود أراك تكثر الركوب وقد ضعفت عن الحركة وكبرت
ولو لزمتم منزلك كان أودع لك فقال له أبو الأسود : صدقت ولكن الركوب يشد أعضائي
وأسمع من أخبار الناس ما لا أسمع في بيتي وأستنشي الريح وألقى أخواني ولو جلست في
بيتتي لأغتم بي أهلي وأنس بي الصبي واجترأ علي الخادم وكلمني من أهلي من يهاب كلامي
لأنهم أياي وجلوسهم عندي حتى لمسل المنزاة يقول علي فلا يقول لها أحد هس . هس
زجر للفنم .

هذه الرواية تفضي بنا الى تأمل الأحوال الميشية اللازم توافرها للمسنين وقد برع في
تفصيلها أطباء العرب .

ج - شهرة العرب وتبريزهم في الطب لا يقل عن تبريزهم وشهرتهم في الأدب والشعر .
وكما أن أدبهم تناول مختلف الأغراض كذلك طبهم اهتم بمختلف نواحي الصحة والضعف
في مراحل العمر فلا غرو أن نجد أطباءهم قد أولوا الشيخوخة ما تستحق من عناية واهتمام .
ونحن هنا لا نستقصي مباحثهم فيها بل نشير الى بعض المعالم التي تشوق القارئ في ثانيا
عنايتهم الطبية بالشيخوخة أو ما يسمى تدبير الشيخوخة .

عقد ابن سينا في الجزء الأول من معجم الطب القديم المسمى : « كتاب القانون » التعليم
الثالث في تدبير المشايخ وهو ستة فصول :

الفصل الأول : قول كلي في تدبير المشايخ

الفصل الثاني : في تغذية المشايخ

الفصل الثالث : في شراب المشايخ

الفصل الرابع : في تفتيح سدد المشايخ

الفصل الخامس : في ذلك المشايخ

الفصل السادس : في رياضة المشايخ

ومجرد عرض هذه الفصول يشف عن مدى الاتساع الذي اتسعه أطباء الحضارة العربية الإسلامية في عنايتهم بالشيخوخة وتدريبهم لأمرها من شتى الوجوه .

هذا ومن المفيد أن يرجع القارئ الكريم الى تأمل تلك الفصول في طب الشيخوخة وحسبنا أننا أن نلم ولو قليلا بما ورد في بعض الفصول .

ففي الفصل الأول قول كلي في تدبير المشايخ يقول :

« جملة تدبيرهم في استعمال ما يربط ويسخن مما من إطالة النوم واللبث في الفراش أكثر من الشبان ومن الأغذية والاستحمامات والأشربة وإدامة إدرار بولهم وإخراج البلغم من معدهم من طريق المعى والمثانة وأن يدام لين طبيعتهم وينفهم جدا الدلك المعتدل في الكمية والكيفية مع الدهن ثم الركوب والمشى إن كانوا يضعفون عن الركوب والضعيف منهم يعاد عليه الدلك ويشنى ويجب أن يتمهد التطيب من العطر كثيرا وخصوصا الحار باعتدال وإن يمرخوا بالدهن بعد النوم فإن ذلك ينه القوة الحيوانية ثم يستعمل المشى والركوب » .

الفصل الخامس في ذلك المشايخ :

« يجب أن يكون معتدلا في الكيف والكم غير متعرض للأعضاء الضعيفة أصلا أو المثانة وإن كان ذلك ذا مرات فليدلكوا في المرات بخرق خشنة أو أيد مجردة فإن ذلك ينفعهم ويمنع نواشب علل أعضائهم وينفع الحمام مع ذلك » .

وهو يذكر في الفصل السادس رياضة المشايخ فيقول :

تختلف رياضة المشايخ بحسب اختلاف حالات أبدانهم وبحسب ما يعتادهم من العلل وبحسب عاداتهم في الرياضة . فإن كانت أبدانهم على غاية من الاعتدال وافقتهم الرياضات المعتدلة ثم إن كان عضو منهم ليس على أفضل حالاته جعلوا رياضته تابعة لساير الأعضاء في الرياضة مثل أن كان رأسه يعتريه الدوار أو الصرع أو انصباب مواد الى الرقبة وكان كثيرا ما يصعد منه بخارات الى الرأس والدماغ لم يوافقهم من الرياضات ما يطاطم الرأس ويدليه ولكن يجب أن يمالوا الى الارتياض بالمشى والاحضار والركوب وكل رياضة تتناول النصف الأسفل وإن كانت الآفة الى جهة الرجل استعملوا الرياضات الفوقانية كالمشي ورمي العجارة ورفع الحجر وإن كانت الآفة في ناحية الوسط كالطحال والكبد والمعدة والامعاء وافقتهم كلتا الرياضتين الطرفيتين إن لم يمنع مانع . الى أن يقول :

« ان أولئك (المشايخ) يجب أن يتقوا الأعضاء الضعيفة بتدريجها في النوع من الرياضة التي توافقها وتليق بها . وأما الأعضاء المريضة فربما راضوها وربما لم يرخص لهم في ذلك »

ومن المعلوم في الطب الحديث أن تأهيل الأعضاء المريضة يتم في سن الشباب والكهولة وقل أن نجد مثل هذا الاهتمام بالشيخوخة الذي نجده عند ابن سينا .
وكان ابن سينا يسجل أقواله الطبية أحيانا في الشعر ولا سيما في الرجز :

ان الشيخوخة في قواهم نقص	لحالهم في كل يوم نقص
أعطهم القوي من غذاء	قليله لا المثقل الأعضاء
ان يسهلوا لا تسهل الصغراء	دهها تكن في جسمهم دواء

* * *

نظفهم بالدلك والتعريق	أعطهم الأدهان في تفريق
ونقثهم بليثن الغذاء	إيساك أن تهجم بالسدواء

وفي كتاب (كامل الصناعة الطبية) المعروف بالملكي تأليف أبي العباس المجوسي خصص الباب الرابع والعشرين لتدبير المشايخ يقول فيه :

« فاما المشايخ ففرضنا في هذا الموضع هو وصف تدبيرهم لأن كلامنا انما هو في تدبير الأبدان الضعيفة ولأن مزاج أبدان المشايخ الطبيعي بارد يابس فيجب أن يدبروا بالتدبير المسخن المرطب فيكون مأواهم في الموضع التي هواؤها نيس باليابس بل شبيها بهواء الربيع . ويبعدوا أولا في تدبيرهم اذا انتبهوا من النوم بالغداة فتتمرخ أبدانهم بالدهن وليكن دهن الخيري ودهن البنفسج ممزوجا بدهن بابونج أو بدهن الشبث . ومن بعد ذلك تستعمل الرياضة المعتدلة كالمشي المعتدل والركوب المعتدل الذي لا يعرض لهم فيه اعياء وليكن ذلك بحسب قواهم فمن كان ضعيفا فليستعمل الركوب وليقلل من المشي الذي لا يتعب وكل من كان منهم أضعف فلتكن رياسته أقل ويوقى التعب والرياضة ثم يستحم بالماء الحار المذهب في حمام معتدل الحرارة . »

(وأما المشايخ الهرمي) فلا ينبغي أن يستحموا دائما لكن في كل أسبوع أو في كل عشرة أيام مرة فان قوتهم لا تحتل ومن كان منهم ضعيفا ففي كل شهر مرة . فاذا فرغ من الاستحمام فليتودع ساعة ثم ينفذ بالأغذية الحارة والرطبة السهلة الانهضام السريعة الانحدار الى المعدة بمنزلة الخبز المحكم الصنعة الجيد الاختمار والسك الرضاضي ولحوم الفراريج والدراييج والدجاج والخبث وأجنحة الاوز وما كان من الطير سمينا ولحوم الجدام والعملان والبيض التيرمشث . ومن كان منهم ينهضم اللبن في معدته على ما ينبغي ولم تكن علة في كبده فاسقه اياه ولا تمنعه منه ومن البقول الغس والهندبا والغبازي والسلق وينبغي أن يجتنبوا الأغذية الغليظة والبطيئة الانهضام بمنزلة لحوم البقر والطيوس وما شاكل ذلك ومن الأطبغة الهراثس والرؤوس والتوريات ومن العلوى ما حمل

بالنشا وما عمل بالدقيق فان هذه الأغذية اذا أدمن عليها المشايخ ولدت فيهم الاستسقام والسدد في الكبد والطحال والحصى في الكلى والمثانة » .

هذه نماذج من كتابات عديدة وردت في كتب الطب عند العرب فيها فوائد لا تقل عن فوائد الكتب الطبية الحديثة بل ربما نبهت على أشياء غفلت عنها الكتب الحديثة . ولكن على الذي يطالع كتب التراث أن يتعرف أول الأمر مصطلحات أولئك الأطباء النطاسيين والمبائديم التي اعتمدها في ملاحظاتهم والطرق التي سلكوها في ممارسة صناعتهم الطبية .

على أنه يجدر بنا بعد أن عرضنا ملامح الشيخوخة في التراث العربي الاسلامي أن تنتقل الى القسم الثاني فنربط أول الأمور مواقف المجتمعات من الشيخوخة ببنائهما الاجتماعي الاقتصادي ثم نلقي نظرة فاحصة ومجملّة على ما هو جار في العصر الحديث .

- ٢ -

أ - مواقف المجتمعات من الشيخوخة وتطور الاعتبارات في شأنها .

تفاوتت المواقف من الشيخوخة خلال المصور . فالحضارات الأولى التي قامت على الصيد والحرب لم تكن تنظر الى الشخص الهرم بما يستحقه من احترام وما يستلزمه من عناية لأنه لضيف بنيته حالة على مجتمع يقوم على القوة وهو لذلك يبعد من السلطة وقد يشاهد مطرودا أو مهجورا في الطرقات . ولما استتبّت الحياة الزراعية واستقرت القبائل أصبح المسن محترماً في القبيلة ومعدوداً في الطبقة الراقية منها بل ربما انتخبته رئيساً لها . في اسبارطة كان هناك مجلس مؤلف من ٢٨ رجلاً ممن تجاوزوا الستين وهم أعظم الناس شأنًا . وفي جمهورية البندقية كان الرؤساء غالباً من المتقدمين في السن . كذلك كانت سلطة الشيوخ هي القاعدة في البابوية . وفي عدد من الدول توكل قضايا البلاد الى السياسيين الكبار في السن الضليعين في الخبرة والتجربة وليس نادراً أن يتولى الشيوخ السلطة ولا يترونها الا كارهين .

وفي الصين كان - وما يزال - للشيخوخة مكانة كبيرة . فمن حق الشيوخ أن يتحدثوا وواجب الشباب أن يصفوا اليهم . وهناك حكمة صينية تقول : « المفروض أن يكون للشباب الصيني أذن أن يسمع بهما لا لسان يتكلم به » وعندهم انه اذا كان عطف الانسان على أولاده من سنة الطبيعة فان الحضارة تقتضي أن يتعلم الصغار حب آبائهم وأجدادهم :

« يسيل الماء باستمرار الى الأسفل لا الى الأعلى لذا فان الحضارة نفسها في حاجة الى تعليم الصغار حب آبائهم وأجدادهم » فالرجل الطبيعي يحب أطفاله والرجل المتحضر يحب والديه « (١٣) » .

« وكان أشد ما يأسف له الصيني أن يضيع فرصة خدمة والديه الشيوخ وتأمين الدواء والحساء لهما واذا تقاعس صيني عن دعوة والديه ليعيشا معه وليمهد بهما الى فراشيهما كل مساء ويبادرهما التحية كل صباح يعتبر انه اقترف خطيئة خلقية يخجل منها » . وقد قال

أحد الشمرام عندما عاد فوجد والديه قد فقدوا الحياة : ترغب الشجرة في الراحة ولكن الريح لا تتوقف عن هزها ويرغب الولد في خدمة والديه ولكنهما فارقا الحياة » .

لقد خدم الإنسان أولاده حين كانوا صغارا وسهر الليالي وهو يرعاهم وينشئهم ويعد لهم للحياة ومن حقه وهو على أعثاب الغروب أن يرعاه أولاده بل من حسن حظهم أن له أولادا ينفقون عليه وليس في ذلك أي عار . ثم انه لا أحد يستطيع أن يوقف الزمان ويمنع زحف الشيخوخة لذا على المرم أن يتمتع بجلالها « عليه أن ينهي سمنونية الحياة نهاية عظيمة قوامها الهدوء والوقار والراحة المادية والرضى المعنوي » (١٤) .

ان احترام الشيخوخة والعناية بها من اعراف الشرق وشماله أهليه ، وكذلك في أكثر المجتمعات الانسانية يتحكم الرجال المسنون والنساء المسنات - ممن يملكون زمام ملكاتهم ومواهبهم - بالرقابة والتوجيه الاجتماعيين . بل ان علو شأنهم هو ثمرة جوهرية لتجربتهم العظيمة وتوازن أحكامهم وتناول خبرتهم لوقائع الحياة وإدراك خصائص الطبيعة الانسانية وفهمهم للقضايا الاجتماعية وسيطرتهم على ثروة الأسرة ومن ثم على مجموع ثروة المجتمع . لذا يكون من حقهم تولي زمام القيادة والسلطة . ولكن صروف الدهر قد تخرج على التقيد بتجارب المسنين اذ يطرأ من حدثاته وأمره المستجدة ما يجعل تلك التجارب لا شان لها بل تستدعي نظرا جديدا يستشرف المستقبل ويتوقع ما يوائم ملامحه دون تناسي تلك التجارب بحيث يقتضي التطور ثورة تثبت الاصلاحات الضرورية . وهكذا يقع في التاريخ ملومات ازماء صروف الحياة تتكشف عن ثورات تستبدل بالتنظيم القديم ذي الأطر المتداعية تنظيما متضامنا جديدا . والعالم المعاصر اليوم أمام ملومات من هذا النوع تمس مختلف مراحل العمر : من الشباب الذي يمور بالقلق ويفور بالاضطراب وسن النضج بسبب التطور التقني السريع وسن الشيخوخة التي لا يبدو وضعها العالي تنويعا مسيدا للحياة العمل الطويلة المضنية . واذا كان البالغون يمتلكون مختلف الوسائل المشروعة للمطالبة بحقوقهم وكان الشباب بجموحهم وعدم تقديرهم للمواقب مصدر الرد العنيف فان المتقدمين في السن لشموهم بأنهم عقيمون لا فائدة منهم ترجى قد يذعنون ويصمتون ويطوون رهابهم وأمالهم وأحزانهم في حقيبة السفر بانتظار الرحيل .

كان ينظر الى الشيوخ الذين يقاومون مجرى الزمن على أنهم كائنات استثنائية يجتلبون الاحترام ولا يطرحون مسائل معقدة لضالة عددهم .

ومع أن أكلا العمر أي حده الأقصى لم يتغير فان الأجل المتوقع أو المتوسط للجيل كما يسمى في علم السكان قد ازداد اذديادا كبيرا في العصر الحاضر ومعنى ذلك أن الأشخاص المسنين الذين هم من جيل واحد أو ولدوا في سنة واحدة قد كثر عددهم .

لقد كان التقدم في السن قبل خمسين سنة مسألة نفسية وشخصية وعائلية ، أما اليوم فقد غدا مسألة اجتماعية . ذلك ان هؤلا الكثرة الكاثرة من المسنين أصبح نصيب منهم يتوقف عن العمل في سن معينة وهم أولوطاقة حيوية مناسبة يستطيعون مزاوله أعمال

يفيد منها المجتمع ولكن التقاعد يقتضي هذا التوقف . ويستتبع التوقف عن العمل نقص الموارد والفوص في مياه الملل الآسنة والياس عن اللحاق بقطار الحياة المسرع .

لم يعد بوسع بعض الأبناء ولو تحلوا بالنيات الطيبة أن يحملوا أعباء الأهل فوق أعبائهم . وأصبح احترام المسنين أقل عمقا . لم يعودوا رؤساء قبائل ولا حراس التراث ولا خبراء الحكمة لأن الشباب ربما تجاوزوهم ثقافة وعلماً ومعارف . وعندما يحال المرمأ الى التقاعد تنتابه آلام من استغني عنه وعن خبراته وأصبح غير نافع لنفسه أو لسواه . وهو سيركن في زاوية من زوايا المجتمع يقاتل الوحدة ويشرب المرار .

هذا عدا ما يستتبع التقدم في السن من الأمراض والآفات والملل ومواجهة هذه المسائل والسمي اوضع حلول لها أنشأ علماً جديداً دعي «الجبرونتولوجيا» وقد وجدنا بعض أصوله واسمة عميقة في التراث الطبي العربي القديم .

ب - الجبرونتولوجيا أو علم الشيخوخة Gérontologie هذا العلم يدرس أحوال المسنين أو الشيوخ صحة واعتلالا أو هو علم يدرس التغيرات التي يطبها السن على الكائنات الحية في مختلف المجالات البيولوجية والنفسية والاجتماعية وأسبابها وذلك في جميع مستويات الكائن الحي ، من أبسط الجزئيات الى الخلايا فالنسيج فالأعضاء فالعضوية فالسكان . وهو يعتمد على علوم مختلفة كالمطب وعلم النفس وعلم الاجتماع وعلم السكان وعلم الأحياء (البيولوجيا) وعلم الإنسان (الانثروبولوجيا) ويمكن أن نميز فيه اتجاهات ثلاثة :

١ - الجبرونتولوجيا البيولوجية

٢ - الجبرونتولوجيا الطبية

٣ - الجبرونتولوجيا الاجتماعية

الأول يسمى الى تحديد أسباب التغيرات التي يحملها الزمان على البنى الحية ويسمى الى قياس هبوط النشاط الفيزيولوجي والنفسي ويحاول بيان ما جاء من الوراثة وما يأتي من الوسط والبيئة وكذلك يتبين تفاوت الأفراد في سرعة دلوهم نحو الشيخوخة .

الاتجاه الثاني يدرس العلاقات بين التقدم في السن والملل والآفات الطارئة ويسمى الى رسم أسس الوقاية ووضع العلاجات الناجمة ويسمى هذا الجزء من العلم الذي يهتم بأمراض المسنين جرياتيري Gériatrie أي طب الشيخوخة .

الاتجاه الثالث يهتم بما يطرأ من تغيرات في العلاقات الاجتماعية بسبب الشيخوخة كما يعالج الموارض الاقتصادية كالتقاعد والمجز الدائم لدى المسنين .

□ مراحل العمر وحدود الشيخوخة :

متى يعتبر الشخص مسناً ويكون موضوعاً لعلم الشيخوخة ؟

ان أولئك الذين يعتقدون ان المدد يتحكم في العالم يتجهون اتجاهاً طريفاً في جمل أطوار العمر أربعة كل طور منها ذو أربع مراحل وكل مرحلة تستغرق سبع سنين أو درجات في سلم الحياة . ويعتقدون أن ثمة صفات تميز هذه الدرجات .

الطور الأول يبدأ بالولادة وينتهي في الثامنة والعشرين . وقد اهتم بمرحلتي الطفولة والصبا - أي من الولادة حتى سن الرابعة عشرة - كثير من الأطباء وعلماء النفس ونخص منهم بياجى Piaget ففي السابعة يبدأ التفكير في الرابعة عشرة سن البلوغ وفي الواحدة والعشرين يتوقف النمو العقلي وفي الثامنة والعشرين ينتهي عهد تروحات الصبا وتتوقف أوهام الطفولة ويصبح الانسان ناضجاً في عتفوان شبابه وله مهنة ومحملاً مسؤوليات الأسرة وينتهي الطور الأول .

طور النضج يمتد من الثامنة والعشرين حتى السادسة والخمسين، مرحله ليست واضحة المعالم مثلاً ليس هناك ما يميز عمر الخامسة والثلاثين غير ادراك الذات ووعيها وعياً تاماً . في سن الثانية والأربعين تطرأ تغيرات عضوية مثل بؤادر سن اليأس عند النساء أو مايسميه الأدباء شيطان الظهيرة . التاسعة والأربعون هي سن أمراض مميتة مثل داء المفاصل أو مرض الاحتشاء وينتهي الطور الثاني .

الطور الثالث يبدأ في السادسة والخمسين . هو بدم خريف العمر وهو الزمن الذي يشمر فيه المرم انه لم يمد كما كان . تبدأ قواه بالانحطاط ويخف جموح أهوائه وتنظم مفاير العقل . في الثالثة والستين يبدأ تفكيره الجدي ترك العمل أو التقاعد . في سن السبعين يجتاز أزمة صحية يمر بها الأطباء جيداً ومعظم الأمراض في تلك الآونة تتطور تطوراً مأساوياً ولكن ما إن يتجاوزها المرم حتى يسترد قواه ونشاطه وعافيته وتكون لديه رغبة عريضة في الاستمتاع بالحياة وحماسة دفيئة في زيادة معارفه الفكرية التي ربما أهملها في الزمن السالف . في السابعة والسبعين يستقر النشاط وتنظم الشيخوخة فيخلد المرم في معظم وقته الى الراحة . وقد يكون قوياً ومحافظاً على قدراته الذهنية المشرية .

الطور الرابع يبدأ من الرابعة والثمانين فيزداد انحطاط الجسم . ولا يوجد حدود واضحة تميز الأعمار بين ٩١ و ١١٢ أو أكثر وهو الحد الأقصى للحياة أو ما دهوناه بأكلا العمر .

هذا التحديد العددي رغم مظهره التعمفي ربما يكون مفيداً في اجراء الاحصاءات .
يمكن القول أن مسرى الشيخوخة يبدأ منذ الولادة بل قبل الولادة فمتى تشكلت المضفة
خضعت لمجرى الزمان وتضافر النماء والضعف معاً لأنها صنوان لا يفترقان في الكائن الحي .
وقد لوحظ أن بعض الأعضاء تبدأ شيخوختها مبكرة كقوة السمع والبصر مثلاً إذ تبدأ بالانخفاض
حوالي سن الثامنة أو العاشرة ولكن ليس المهم ما يصاب الأعضاء بل كيف تعمل المضوية
بكاملها أمام مختلف العوامل المؤثرة .

لقد حددت منظمة الصحة العالمية بداية الشيخوخة في سن ٧٥ وهو ما أطلق عليه
تعبير العمر الثالث ولكن كثيراً ما يدل هذا العمر على ما بعد سن الخامسة والستين لأنه
سن التقاعد في المجتمعات الحديثة . اذ يتلامح في هذا السن العوامل المسقمة من الناحيتين
الجسمية والاجتماعية ويجدر هنا التمييز بين ديبب الشيخوخة والهتر الذي هو عاقبة
ذلك الديبب .

إن التحولات التي تطرأ على الجسم الحي تركيباً أو تفريقاً تقدماً أو نكوصاً تدعى
الاستقلاب (الايض) Metabolisme . فإذا كانت تركيباً للعناصر وترميماً للنسج
دعيت ابتناء Anabolisme وإن كانت نكوصاً وصرفاً دعيت تقويضاً Catabolisme .

في الطفل والحدث يزيد الترميم والابتناء على الصرف والنكوص وفي البالغ الراشد
يتعادل الابتناء والتقويض أما عند الشيخ فيضعف الترميم ويتسرب الخور والضعف .
وهذا يوضح ضصور أوزان الأعضاء والتراجع الوظيفي فيها .

في بحوث البيولوجيا الخلوية يتفق الباحثون على أن من خلايا المضوية خلايا تتجدد
كتلك التي في الجلد وفي الدم . ولكن تجددها لا يستمر الى ما لا نهاية ، وخلايا أخرى
لا تتجدد كالأغلايا العصبية ولها حياة محددة وفق برنامج وراثي . ثم انها في مدى حياتها
المحدودة تزداد فيها مصاعب الاستقلاب فتتراجع والخلاسة أن التقدم في السن يجلب نقص
الخلايا وانقراضها ويرافق ذلك تغيرات كيميائية واضحة .

كل شيء رهن الحركة والتبدل في المضوية حتى النسج التي تبدو ذات مظهر ساكن
كنسيج الهيكل العظمي اذ بعد سن معينة يحدث الخلل في التكلس زيادة أو نقصاناً مثلاً .

كذلك يجري كل شيء كما لو أن عتبة الأمان في مختلف الوظائف الحيوية تنقص بحيث
أن هجمة لا تؤثر في شاب أو بالغ قد تؤدي لدى الشيخ الى عواقب وخيمة تهز
توازنه هزاً عميقاً .

أمر آخر يصيبه التغير هو التلاؤم الحراري فإذا كانت الحرارة المركزية تظل ثابتة
من الطفولة حتى الشيخوخة فإن نشاط الآليات المنظمة للحرارة يضعف مع تقدم السن

ويصبح الحفاظ على الحرارة الداخلية أصعب من ذي قبل فالمسنون أقل احتمالا لموادي
القر والحر . وهناك أمور أخرى كثيرة يتدارسها علم الشيخوخة .

أحدى المقبات في تقدم علم الشيخوخة هي صعوبة نقل ما تتوافر دراسته على الحيوان
الى المستوى الانساني . ذلك لأن مدى التعمير لا يركز على مقياس واحد في مختلف الأنواع .
لا جرم أن أعمار بعض الحيوانات الصغيرة قصيرة وأعمار بعض الثدييات الضخمة أطول
ومع ذلك لا يبدو ثمة علاقة واضحة وأكيدة بين التعمير والحجم ولا بين التعمير وطول القامة
ولكن لا ننس أن نذكر عوامل البيئة بمجموعها وهي التي تضيق أو توسع مدى العمر . وقد
انتبه الباحثون للعلاقة بين درجة الحرارة في الجو وذلك التمثيل الخلوي الذي يدعى الايض
والذي ذكرناه . فقد وجد أن انخفاض درجة الحرارة ينقص من التفاعلات الفيزيائية
والكيميائية ويؤجل هرم النسيج . ولكن يصعب جلاء نصيب كل من العوامل على حدة وقد
تغضي الأبحاث التجريبية الى نتائج متناقضة ومع ذلك يمكن البت بأن التمثيل البطيء ويلائم
تطاول العمر .

ان ذكر عوامل البيئة الخارجية يدل على أهمية الظروف الخارجية في مجال الوقاية
وتكاد تقتصر الوقاية في الوقت الحاضر على تخفيف الأسباب المسببة أو الممرضة كالعزل
الجسمي والنفسي وتغادي الحوادث التي تعوق التكامل الجسمي والنفسي طوال الحياة .

على أن الأحوال الملائمة التي تؤجل الوفاة وتمنع عوارض الهرم ما تزال قيد الدراسة والأبحاث
المتفاوتة تدل على فروق كبيرة في أحوال الصحة وفي شيخوخة الكفايات حسب المناطق والطبقات
الاجتماعية الاقتصادية . ولا شك أن الصوم والاعتدال في الطعام والشراب (ولا سيما
الاقبال من المواد الدسمة وتحامي المشروبات الغولية) من الوصايا الثمينة لتغادي الشيخوخة
الداهمة .

أما تجنب الهموم والأحزان فتتعلق بمدى التلاؤم والتجملد لتلقا الأحوال الطارئة
والقدرة على تحملها .

لقد انطلق علم الشيخوخة قبل الحرب العالمية الثانية في الولايات المتحدة وازداد
الاهتمام به ابان الحرب في أوروبا ولا سيما في انكلترا والاتحاد السوفيتي وفرنسة نظراً
لأن الذين كانت بأيديهم مقاليد الحكم وزمام تصريح الحرب كانوا جميعاً طاعنين في السن
فنشأت دراسات طبية وصيدلانية واسعة تتناول شؤون المسنين كما زاد الاهتمام بالمعناية البيئية
وبالملاحي التي أعدت لها أعداداً ضخمة .

هذا ولا يقل التطور النفسي وضوحاً عن التطور الجسماني في الشيخوخة . أن يشيخ
الانسان معناه أن يفقد بالتدريج قدراته واستعداداته وتتضاءل ملكاته فيتفترق ايقاع
النوم وتنقص القدرة على الكلام والمشى وتتردد الذاكرة أو تخون وتتضح سمات الطباع

الحقيقية أي يتضح كل فرد بمزاياه ومثالبه . ولكن اذا تمتع الانسان بصحة نفسية وخلقية استطاع أن يعوض ما يعتوره بسبب الشيخوخة .

هنا يجدر السؤال هل هذا التغير النفسي الذي يصيب المرم هو احساس أم ظاهرة يمكن قياسها ؟ واذا كان كذلك ما هو شكل المنعنى وأين تبلغ ذروته ومتى يبدأ انحطاطه ؟ وهل هو بشكل واحد لمختلف الوظائف النفسية ؟

لقد أبانت بعض المسوح الاجتماعية التي أجريت على آلاف الشيخوخ من تجاوزوا الرابعة والستين أن معظمهم يشكو من ضعف الذاكرة ولكن نادراً ما شكوا من تراجع الذكاء .

لقد أشرنا آنفاً لزوم التمييز بين الأنواع في دراسة الشيخوخة ومن المناسب أن نذكر الآن لزوم التمييز بين الأفراد من الناحية النفسية . فقد تبين لدى دراسة النوع الانساني أن الملكات بوجه عام تتضاءل مع تقدم السن ولكن ذلك يتفاوت بين الأفراد يتفاوت العمل المزاو والصحة النفسية بل تتلاصق وسائل تستطيع الافادة ما أمكن من بقايا تلك الملكات المتناقصة ويتجلى ذلك خاصة في مجال الذكاء فقد لوحظ أنه كلما كان نصيب المرم منه أوفر كان تنكسه مع تقدم السن أقل . وعلى ذلك شواهد في أقصى التاريخ قال سولون أحد الحكماء السبعة في اليونان القديمة : « اني أتقدم في السن ولا أكف عن طلب العلم » وظل سوفوكل يؤلف تراجيدياته حتى أقصى شيخوخته . وقد قاضاه أولاده مرة لأنه لم يقيم بواجب الأبوة تجاههم وطلبوا الاستيلاء على ثروته لتقصان عقله فما كان منه الا أن قرأ آخر مسرحية ألفها أمام القضاة وسألهم هل تدل هذه الكتابة على انسان فقد رشده ؟ وقد أنصفه القضاة . وكثير من عظماء اليونان عمروا طويلا أمثال هوميروس وفيثاغورس وديمقريطس وزينون وأفلاطون وسقراط ودیوجين .

وفي تاريخ الحضارة العربية أمثلة ناطقة على كبار السن الذين كان عطاؤهم العلمي في الشيخوخة . لقد عمر الجاحظ طويلا ولم ينفك من التأليف والسخرية والضحك على الرغم من مرضه وشلله اللذين كان يصفهما أحيانا . وكتب الشيخ محيي الدين ابن عربي كتابه لصوص الحكم في آخر حياته .

وألّف أبو الريحان البيروني كتابه الصيدنة بعد أن تجاوز الثمانين وكان حتى آخر لحظة من حياته يناقش في بعض المسائل المعقدة ويحاول أن يضع لها حلولاً وتروى عنه حكايات تبلغ حد الأسطورة في حبه للمعلم وحرصه عليه حتى في غمرات الموت .

وألّف المعري معاصره (لزوم ما لا يلزم) في أواخر حياته المديدة ولم يكف قط عن التأليف ونظم الشعر .

وكذلك نذكر باستور في المصور الحديثة الذي كان مبدعاً في جميع مراحل حياته وخاصة في آخرها وعندما كان كهلاً ومريضاً إذ أصيب بنزف دماغي جعله مشلولاً أملى نصاً قرئ منه في الأكاديمية يقول فيه : « ما يزال عندي الكثير لأعمله ، عالم كبير كامل يجب أن أكشف عنه » .

وكثير من النابغين لم يظهر نبوغهم الا بعد الأربعين . روائع (غوتي) الشاعر الألماني تمت بعد أن جاوز الخمسين .

وهناك النحات الفرنسي رودان ، لم يعمل شأنه الا بعد الأربعين وقد عاش حتى بلغ ٨٣ عاماً ، وكذلك بيكاسو أنجز انجازات هائلة وهو في سن متقدمة .

ومن الصعب أن نجد فروقاً في طبيعة الأعمال العظيمة التي يبثكرها الشباب والتي ينجزها الشيخوخة . حقاً ان الحضارة الانسانية حافلة بشهب لامة لم تدر طويلاً أمثال خالد بن الوليد وعبدالله بن المقفع وأبي تمام والسهروودي المقتول ورافائيل وباسكال وموزار وآخرين سواهم ولكنهم هم الاستثناءاتنا نعتب بالشباب اللامع المظفر ولكن الآخرين أكثر أهمية وأوسع تجربة وأجل إنتاجاً . وفي بعض الأحيان يمشي الأشخاص المعظم على ذكر نجاحهم عندما كانوا شباباً ولكن في معظم الأحيان يكون ثمة استمرار وتمييز للنجاح يستمر مدى العمر . اذ لا يكف الأشخاص المعظم عن الاهتمام بالحياة رغم تقدم السن وتظل طاقاتهم الخلاقة مبدعة بنضج وكل من استطاع أن يتماسك في اخلاصه لممله أنجز شيئاً عظيماً .

قال يونغ وهو قد عاش أمداً طويلاً : « معظم الانجازات العظيمة جاءت من أشخاص عاشوا طويلاً وكان لهم شيخوخة مليئة وغنية »

□ الحواشي :

- ١ - المناوي : فيض القدير ج ٥ ص ٣٨٨ .
- ٢ - المعارف عبدالعزيز الدريتي : طهارة القلوب والظهور لعلام الغيوب ص ١٥٣ .
- ٣ - الحسن بن فضل الطبرسي : مقام الاخلاق ص ٢٢٠ .
- ٤ - صحيح البخاري : كتاب الادب باب حقوق الوالدين .
- ٥ - الفرائي : احياء علوم الدين ج ٢ ص ٢١٦ .
- ٦ - البخاري : كتاب الادب ، باب العقوق .
- ٧ - الماوردي : ادب الدنيا والدين ص ١١٢ .
- ٨ - الحسن بن فضل الطبرسي : مقام الاخلاق ص ٤٢١ .
- ٩ - المعمون والوصايا لأبي حاتم السجستاني تحقيق عبدالمعزم عامر (القاهرة) ، دار احياء الكتب العربية .
ونشر الى ان تولد له المستشرق نشر شعراً جاهلياً في المعمرين والوالهم عام ١٩٦١ وذكر من بينهم عروة بن الورد وهرو بن قبيصة وسلام بن الجندل .
- ١٠ - الفرائي : فضائح الباطنية ص ٧٩ .
- ١١ - الموس : الشجرة ، البرس : القطن .
- ١٢ - الكرس : ما تلبث من البول والبر .
- ١٣ - في كتاب « كيف يحيا الانسان » تأليف ليهوئالغ وترتيب غري حماد ، صفحات والعة تحكي مواقف الصينيين من التقدم في السن والشيخوخة والرأفة والعناية بالاهل والاباء وهذه لمع منه .
- ١٤ - المصدر نفسه .

□ المراجع العربية :

- احياء علوم الدين ... لأبي حامد الغزالي .
- ادب الدنيا والدين ... للإمام أبي الحسن الماوردي .
- ديوان لابن سينا .
- زهر الآداب لأبي اسحق العسري القيرواني .
- طهارة القلوب والخضوع لعلام القيوب للعارف عبدالعزيز الدريشي .
- المقصد الفريد ... لابن عبد ربه .
- عيون الاخبار لابن قتيبة .
- فيض التقدير للمناوي .
- القانون لابن سينا .
- المغرب في اشعار المغرب لابن دحية
- المعجب في تلخيص اخبار المغرب للمراغشي .
- المعرون ... لأبي حاتم السجستاني .
- مقام الاخلاق ... للحسن بن فضل الطبرسي .
- الملكى كامل الصناعة الطبية .. لأبي العباس المجوسي
- نهاية الادب في فنون الادب .. للتويري .
- نوادر الاصول .. للترمذي .
- مجلة عالم الفكر ، المجلد السادس ، العدد الثالث ١٩٧٥

□ المراجع الأجنبية : من تحقيق كاميير علوم رمدى

- Binet, L. : Gérontologie et gériatrie, la lutte contre les années 3^e éd. Paris, PUF, 1969.
- Bize, René et autres : Une vie nouvelle, le 3ème âge Paris, CEPL, 1970 « Comprendre - Savoir agir ».
- Bourlière, F. : Progrès de gérontologie, Paris éditions médicales Flammarion, 1969.
- Baumgartuer, P. : Les Consultations journalières en gérontologie, Paris, Mas-son et Cie, 1968.
- Encyclopaedia Universalis : Gérontologie.
- La Grande Encyclopedie : Gérontologie
- Mc Keown, F. : Pathology of the aged. London, 1965.

شرح أبيات سيبويه

المنسوب لأبي جعفر النحاس

محمد أحمد الدالي

وقد طبع سنة ١٩٧٤ م كتاب « شرح أبيات سيبويه » منسوباً لأبي جعفر النحاس طبعين ، أحدهما في النجف بتحقيق الدكتور زهير غازي زاهد ، والآخرى في حلب بتحقيق الأستاذ أحمد خطاب . أخرجاه عن نسخة وحيدة محفوظة في مكتبة أحمد الثالث .

عني علماء العربية بكتاب سيبويه عناية عظيمة ، وتوفروا على خدمته . فكان منهم من شرحه ، ومن شرح شواهد ، ومن شرح مشكلاته ونكته ، ومن فسر أبيهته ، ومن صنف في الاعتراض عليه .

بيد أن هذا المطبوع ليس ممن صنع النحاس بته ، لا ريب في ذلك . ولعله ممن صنع أحد ممن وقف على شرح النحاس ، فقيد منه وجوه الاستشهاد في طائفة من أبيات سيبويه واختصر كلام أبي جعفر فأخل به بل أحاله في بعض المواضع وأسقط كثيراً من شواهد التي تكلم عليها وهي من شواهد سيبويه ، وقد أساء فيما صنع .

ومن شروح شواهد « شرح أبيات سيبويه » لأبي جعفر أحمد بن محمد بن اسماعيل النحاس (١) المتوفى سنة ٣٣٨ هـ . وهو شرح « فيه علم كثير طائل جليل » (٢) و « لم يسبق إلى مثله ، وكل من جاء بعده استمد منه » (٣) .

لقد حملني على القطع بأن الكتاب المطبوع ليس بكتاب أبي جعفر النحاس ، وأنه مختصر موجز مختل أدلة عديدة كل منها كاف للقطع بذلك ، ومنها :

ويظهر مما نقله البغدادي (٤) من نصوصه أنه كما وصف شرح واسع جليل ، فيه بسط لأقوال أئمة العربية في شواهد الكتاب ، ومناقشة لها ، واحتجاج لما يذهبون إليه بالشواهد الكثيرة ، وتفسير للغريب ، وبيان للمعاني . جوهر النحاس فيه وأحسن ، صنعه في غيره من تصانيفه التي تشهد له بسمة العلم وغزارة الرواية .

١ - أن الكتاب المطبوع قد أخلّ بأكثر

الرفع وقدر « مذ » هذه الخافضة ، وفتحه
لأنه لا ينصرف : انتهى » .
● ومنها أيضاً قول الشاعر :

فاومات إيماء خفياً لعبتر

و لله عينا حبتر إيماء فتى

قال النحاس (٩) : « قد فسّر الخليل
« إيماء » بقوله : تكون صفة للنكرة كقولك :
مرتت برجل أَيْمًا رجل ، وحالا للمعرفة -
أي ان شئت رويت :

فلله عينا حبتر أَيْمًا فتى

بالنصب أي كاملاً - ومبنيًا عليها
كقولك أَيْمًا رجل ، ومبنيّة على غيرها نحو:
زيد أَيْمًا رجل ، ولا تكون لتبيين العدد ولا
في الاستثناء لأنها لم تقو في الصفات . على
أن الألفش قد أجاز ذلك . انتهى » .

ولم يرد شيء من هذا في المطبوع .
وهذا بيان قوافي الشواهد التي أخل بها
المطبوع ، وشرحها النحاس مع تحديد مواضع
ذكرها في كتاب سيبويه ، ومواضع النصوص
التي نقلها البغدادي من شرح النحاس في
خزانة الأدب .

القافية خزانة الأدب كتاب سيبويه

الارتاج	٧٦/١	١٧/٢
سمائيا	١١٨/١	٥٩/٢
المجالس	١٩٤/١	٤٦٨/١
هيا	٢١٨/١	٤٨٧/١
تواضع	٣٠٥/١	٣٢٨/١
التنانير	١٠٤/٢	٣٥٨/١
مطلوب	١١٢/٢	٢٧٢/٢ و ٣٥٣/١

من ثلث شواهد سيبويه (٥) . ولا ريب عندي
أن كتاب النحاس قد ضم جميع شواهد سيبويه،
إلا ما خفي منها على أبي جعفر فلم يذكره (٦)
يؤيد ذلك أن البغدادي نقل نصوصاً
من شرح النحاس في الكلام على ٢٤ شاهداً من
هذه الشواهد التي خلا منها المطبوع .

● منها قول الشاعر :

أتوا ناري فقلت منون أنتم
فقالوا الجبن قلت عموا غلاما

ونقل البغدادي (٧) ما قاله النحاس فيه،
قال : « قال النحاس : وهذا عند سيبويه
رديء لأن هذه العلامة إنما تقع في الوقت ولا
تقع في الوصل ، فلما اضطر أجراه في الوصل
على حاله في الوقت ، وأنشد أبو الحسن بن
كيسان :

أتوا ناري فقلت منون قالوا
سراة الجبن قلت عموا غلاما

وقال : إنما حكى كيف كان كلامه
وجوابه . انتهى » .

● ومنها قول الراجز :

لقد رأيت عجبا مذ أمسا

قال النحاس (٨) : « قال سيبويه : قد فتح
قوم « أمس » في مذ الخ . هذا من كلام سيبويه
مشكّل يحتاج إلى الشرح ، وشرحه علي بن
سليمان ، قال : أهل العجاز على ما حكاه
النحويون يكسرون « أمس » في الرفع والنصب
والخفض ، وينو تميم يرفعونه في موضع
الرفع بلا تنوين ، يجمعونه بمنزلة ما لا ينصرف ،
وذلك أنه ليس سبيل الظرف أن يرفع لأن
الأخبار ليست عنه ، فلما أخبروا عنه زادوه
فضلة فأخرجوه من البناء إلى ما لا ينصرف ،
فلما اضطر الشاعر أجراه في الخفض مجراه في



مغظاً	١٨٧/٢	٩٦/١	فمد، ومعنى البيت أنه وصف الناقة وسيرها،
وقوعاً	١٩٣/٢	٩٣/١	يقول : تسير ، فمن شدة سيرها تنفي العصى
مصطلاماً	١٩٩/٢	١٠٢/١	- أي تقذفه بيدها - فشبّه نفيان العصى من
مضاعاً	٣٦٩/٢	٧٨/١	بين أرجلها بالدراهم ينتقدما الصبري ، و
نابها	٤١٥/٢	٣٨٤/١	« تنقاد » مصدر مفتوح الأول ، ولا يجوز كسر
الخطوب	٤٦٤/٢	٤٣٩/١	الثام ، وهذا كقولك التقتال والتذكار
ظلاماً	٢/٣	٤٠٢/١	والتصفاق ، فهذا مفتوح الأول كله لأنه
مداماً	١٣٦/٣	٤٦٠/١	مصدر ، ولا تكسر شيئاً من هذا ، فأما التبيان
أمساً	٢٢١/٣	٤٤/٢	والتمثال فمكسور لأن هذا وما أشبهه اسم ،
ومعصر	٣١٢/٣	١٧٥/٢	وقد جاء في المثل نحو نسيان وعصيان ، وهما
اعتصاري	٥٩٥/٣	٤٦٣/١	مصدران . »
الشفوف	٦٢١/٣	٤٢٦/١	
عقبتي	١٥/٤	١٢٢/١	
قفراً	٥٢/٤	٤٢٨/١	
فتى	٩٩/٤	٣٠٢/١	
الأربعة	١٧٣/٤	٣٢٧/١	
لاتدينها	٥٥٨/٤	٥٢/٢	

ونقل البغدادي (١١) بعض ما قاله أبو جعفر النحاس تعليقاً على هذا البيت ، قال : « ومحل الشاهد فيه عند أبي جعفر النحاس : الدنانير والدراهم » . قال : من روى « الدنانير » فلا ضرورة عنده فيه ، لأن الأصل في دينار دينار ، فلما جمعت رددته إلى أصله فقلت دنانير . ومن روى « الدراهم » فذكر أبو الحسن بن كيسان أنه قد قيل في بعض اللغات درهام ، قال : فيكون هذا على تصحيح الجمع . قال : أو يكون على أنه زاده للمد . قال : ويكون على الوجه الذي قال سيبويه أنه بني الجمع على غير لفظ الواحد ، كما أن قولهم « مذاكير » ليس على لفظ « ذكر » إنما هو على لفظ « مذكار » ، وهو جمع ل « ذكر » على غير بناء واحده . قال : ولم ينكر أن يكون الجمع على غير بناء الواحد ، فلذلك زاد الياء في ، دراهم » . وقال لي علي بن سليمان : زاهد الصياريف صيرف ، وكان يجب أن يقول : صيارف . انتهى كلامه . »

• ومثله ما جاء في الكتاب المطبوع (١٢) تعليقاً على قول الشاعر :

على الحكم الماتى يوماً اذا قضى
قضيته أن لا يعجور ويقصد

٢ - أن من النصوص التي نقلها البغدادي من شرح النحاس في الكلام على أبيات وردت في الكتاب المطبوع المنسوب إليه = ما ليس في المطبوع البتة ومنها ما اختصر اختصاراً شديداً أبعد عن أصله .

• مثال ذلك ما جاء في الكتاب المطبوع (١٠) تعليقاً على قول الشاعر :

تنفي يداها العصى عن كل هاجرة
نفي الدراهم تنقاد الصياريف
وهو : « يريد الدراهم والصيارف ،

المحزون ٣٨٦/٤ ، المتقاذف ٤٣/٣ ، وأوصالي
٢٠٩/٤ ، أبوان ٣٩٧/١ .

● في شرح أبيات مغني اللبيب .

أو تستقيما ٧٠/٢ ، يضيها ٣٧٢/١ ،
مطلب ٣٨٧/٤ ، المقيدا ٨٠/٥ ، الطعما
٢٧٨/٦ ، سائم ٩٣/٧ - ٩٤ .

٣ - أن صاحب الكتاب المطبوع قد اختصر
كلام النحاس فأخل به وأحاله في بعض المواضع ،
فجاءت عبارته مبهمة مشككة .

من ذلك تردد عبارات الرواية والسماع
عسى الخليل ويونس ، نحو « وأما الخليل فانه
أنشدني » و « أما يونس فانه أنشدني » و
« سمعت الخليل » و « سمعت يونس » انظر
الكتاب المطبوع ص : ٣٣ ، ٣٧ ، ٤١ ، ٤٤ ،
٤٦ ، ٤٨ ، ٤٩ ، ٥٥ ، ٥٩ .

فأسقط صاحب الكتاب المطبوع اسم
المصريح بالرواية أو السماع ، وأكبر الظن
أنه سيبيو . ولولا أن يكون بين النحاس وبين
الخليل ويونس رجال لظن ظان أنه يروي
عنهما مباشرة .

● ومنه ما ورد (ص : ٧١) وهو :
« قال : وأنشدني عن أبي علي قطرب » فلا
نعلم القائل ولا الذي أنشده عن قطرب . فإذا
قدرنا أن يكون القائل هو النحاس دفعه قوله
(ص ٢٦٠) : « قال : أنشدني أبو علي
قطرب » ، لأن بين النحاس وقطرب رجلا .
وقد صرح أبو جعفر سند روايته عن قطرب في
موضعين من كتابه « أهراب القرآن » أولهما
قوله (١٤) : « قال أبو جعفر : حدثنا علي
بن سليمان . قال : حدثنا أبو سعيد السكري ،
قال : حدثنا محمد بن حبيب ، قال : حدثنا

وهو : « كانه قال : ولكنه يقصد » .

ونقل البغدادي (١٣) ما قاله النحاس
تعليقا على هذا البيت ، قال :

« وقال النحاس في شرح شواهد : سألت
عنه أبا الحسن فقال : « ويقصد » مقطوع من
الأول ، وهو في معنى الأمر وإن كان مضارعا ،
كما تقول : يقوم زيد ، فهو خبر ، وفيه
معنى الأمر . انتهى » .

فالاختلاف بين ما جاء في المطبوع وبين
شرح النحاس الذي ينقل عنه البغدادي ظاهر .
وهكذا جمع الشواهد التي وردت في المطبوع
ونقل البغدادي من كلام النحاس عليها في
شرحه . وهذا بيان مواضع هذه الأبيات
والنصوص التي نقلها البغدادي من كتاب
النحاس في خزنة الأدب وشرح أبيات مغني
اللبيب .

● في خزنة الأدب : الصياريف ٢٥٦/٢ ،
شفاق ٣١٥/٤ ، تعود ١٧٧/١ ، السلم
٣٦٥/٤ ، السلام ٢٩٤/١ ، بشر ١٣٠/٢ ،
الفقيرا ١٨٣/١ ، مهبل ٤٦٨/٣ ، ينم ٤٥٢/٣ ،
وتنتجونه ١٩٦/١ جازر ٤٥٠/١ ، يمدما ٤٣٦/٤ ،
حاذره ٢٧٩/١ ، واغتربا ٣٠٨/١ ، السعالي ١/١ ،
٤١٨ ، تجادع ٤٢٦/١ ، عشاري ١٢٦/٣ ،
محروم ٥٥٣/٢ فقد ٢٩٨/٣ ، ضرر ٣/٣ ،
٩٥ - ٩٦ ، جارا ٥٧٧/١ ، نصر ٣٢٦/١ ،
والجلس ٣٢٩/١ ، الفرار ٣٠٠/١ ، أماما
٣٩٠/١ ، كواكبها ١٩/٢ ، الكتائب ٩/١ ،
مضيئا ١٨٨/١ ، ٣٦/٢ ، منهوي ٤٣٢/٢ ،
عساني ٤٣٥/٢ ، حاطلا ٢٧٥/٤ ، وباطل
٥٥٦/٢ ، تبالا ٦٢٩/٣ ، سملق ٦٠١/٣ ،
ويقصد ٦١٣/٣ ، مثلان ٦٤٤/٣ ، مظلم
٢٢٥/٤ ، يدوم ٢٨٧/٤ ، يفضبوا ٣١١/٤ ،
واللهازم ٣٠٤/٤ - ٣٠٥ ، انه ٤٨٦/٤ ،

عبدالكريم جمعه (١٦) قد ذهب الى مثل ماذهبت اليه من أن الكتاب المطبوع ليس للنحاس ، وقد جزم بذلك مستدلا بعدة أدلة تدفع نسبة الكتاب المطبوع الى النحاس ، فانظر كلامه .

ويبقى كتاب أبي جعفر في عداد الكتب المفقودة الى أن يأذن الله بظهوره ، ان لم يكن صار في خبر كان .

محمد أحمد الدالي

محمد بن المستنير وهو قطرب ٠٠ « وقوله (١٥) » ويبين ذلك ما حدثناه علي بن سليمان ، عن أبي سعيد السكري ، عن يونس ، عن محمد ابن المستنير ، قال ٠٠ .

وبعد ، فهذا بعض ما اجتمع لي من الأدلة القاطعة بأن الكتاب المطبوع ليس بكتاب النحاس .

ثم وجدت الدكتور الفاضل خالد



□ الحواشي :

- ١ - انظر ترجمته في وفيات الأعيان ٩٩/١ ، وانباء الرواة ١٠١/١ ، والمصادر التي أحال عليها المحققان .
- ٢ - انباء الرواة ١٠٣ / ١ .
- ٣ - وفيات الأعيان ٩٩/١ ، وانباء الرواة ١٠١/١ .
- ٤ - في خزنة الأدب (انظر القليد الخزنة) ، وشرح أبيات مغني اللبيب (انظر فهرس الأعلام فيه) .
- ٥ - الحقها الأستاذ أحمد خطاب بالكتاب المطبوع ص ٣٤٩ - ٣٨١ ، وقد بلغت عدتها ٤٢٥ شاهداً ، إلا أن الرقم غير دقيق ، فقد أدخل في الأبيات ما ورد في المطبوع ولغاته بعض الأبيات . ولم ألق على طبعة الدكتور زهير .
- ٦ - مثل قوله :
- قد علمت ذاك بنات النبي
- كان البغدادي (الخزنة ٢٩٢/٣) : « ولم يورداً أبو جعفر النحاس ولا الأعلام الشننري هذا البيت في شواهد سيبويه . وكأنهما لم ينتبها لكونه شعراً ، والله أعلم . »
- ٧ - انظر الخزنة ٢/٣ .
- ٨ - انظر الخزنة ٢٢١/٣ .
- ٩ - انظر الخزنة ٩٩/٤ .
- ١٠ - انظر شرح أبيات سيبويه ص ٩ - ١٠ (ط . خطاب) .
- ١١ - انظر الخزنة ٣٥٦/٢ .
- ١٢ - انظر ص : ٢٨٣ .
- ١٣ - انظر الخزنة ٦١٣/٣ .
- ١٤ - اعراب القرآن ٣٥١/١ .
- ١٥ - اعراب القرآن ١٧٠/٣ .
- ١٦ - انظر كتابه الجيد « شواهد الشعر في كتاب سيبويه » ص ٨٥ - ٩٠ .

مراجعة في المدرك

رضا صافي

المنظر : « مقر القائد سعد بن أبي وقاص ، وعنده من القادة : زهرة بن حوية ،
وهاشم المرقال وشرحبيل بن السمط » .

سعد : أيها القادة : ها قد فتح الله علينا . واستسلمت لنا بهرشير أولى
مدائن كسرى من الغرب ، بعد ذلك الحصار الطويل . وقد دعوتكم الآن
لأستشيركم في الخطة المثلى التي يجب اتباعها لبلوغ المدينة الشرقية
ذات الايوان وأم بلاد فارس ، حتى يمكن القضاء على جيش العدو قبل
أن يجمع قلوبه ويلم شتاته ، فهل من رأي صائب أعتدي به وخطة حكيمة
نسير عليها ؟

شرحبيل : ألم يأتك من أمير المؤمنين ما تسترشد به في سيرك ؟

سعد : لم يأتني منه بهذا الشأن الا ما كان بعد القادسية ، إذ أمرني بالتوجه
الى المدائن وتعقب آل كسرى حتى يبيدوا أو يفشوا الى أمر الله . يتوقف
كأنما ذكر أمرا « هل عندكم من نبا عن نسوة العتيق ؟ فانهن ما زلن
يملان خاملي . ولولا أنه أمر عمر لما خلّفتنه هناك . وقد أوفدت
اليهن النسير يتفقدهن ويمونهن ، وما أدري متى يعود .

زهرة : كأنني سمعت وافدا من القادسية يذكرهن بغير ، ويحدث بأنه رأى
النسير في طريقه اليهن ، وهو على مد البصر من مغيهمن ، ولعله
لا يلبث أن يعود بما يسرنا من أنبأهن .

« يدخل ضرار بن الخطاب »



- ضرار** : سلام الله على الاخوة القادة !
- الجميع** : « ينهضون ويمائقون القادم » وعليك السلام والرحمة يا بن الخطاب .
- سعد** : أهلا بك يا ضرار ! أين خلفت قومك ؟
- ضرار** : تركتهم في الضاحية يسيمون خيولهم مع نصارى العرب من طيء وتغلب والنمر ، الذين شهدوا وقعتي الجسر والبويب مع اخوانهم العرب المسلمين . « يلتفت نحو الباب » وما هم رؤساؤهم : أبو زبيد الطائي ، وعبدالله بن كليب التغلبي ، وأنس بن هلال النمرى ، قد أقبلوا لتحية اخوانهم .
- سعد** : يا مرحباً ، يا مرحباً بالدم والنسب ، يا مرحباً بأبناء العمومة والخؤولة .
- الجميع** : « يتجهون نحوهم »
- أنس** : تحية المروبة وسلام الله !
- الجميع** : « يتلقونهم بالترحيب والمناق » تحية المروبة والسلام والكرامة !
- سعد** : يا مرحباً بوجوه العرب وأهلاً . وحياتنا الله الدم العربي النبيل الذي يجري في عروقكم . فقد ، والله ، سجلتم في صحيفة المجد أنصع آية وأبلغ عظة ، سيتلوها الأحفاد من بعدنا فيؤمنون بأن المروبة هي عروتنا الوثقى ، وأن اختلاف الدين لا يضير أخوة النسب ولا يوهن وشائج الأرحام .
- أبو زبيد** : بحسبك يا سعد ! فوالله لقد أثبتت علينا بما لا نستحق بعضه . وهل قمنا الا بما يوجبنا علينا الابهام العربي ؟ وكيف نستطيع أن لا نفعل ، ونحن نرى الدم العربي يسيل على شفاير السيوف وطحى الرماح في سبيل مثل أعلى وغاية نبيلة ، هما هداية البشرية ونشر العدل والاخاء بين الناس ؟ لو أننا قمنا عن مشاركتكم هذا الواجب ، لاستحيينا من أنفسنا ولخامرنا الشك في أنسابنا .
- أنس** : أجل يا سعد ! لقد جمعنا النسب ولن يفرقنا الدين . وما علينا أن يكون هاديكم محمد بن عبدالله وهاديننا عيسى بن مريم ، وهما لم يدعوا الا الى عبادة رب السماء وبارئ الأكوام ؟ وكل منهما قد أمر بصلة الرحم وبر ذوى القربى .
- هاشم** : صدق الله العظيم وتمت آياته : (ولتجدن أقربهم مودة للذين آمنوا الذين قالوا انا نصارى) . أي أبناء العم ! لكم دينكم ولنا ديننا ، والمجد للمروبة جمعاء ، وليس لعربي على عربي فضل الا بما يبذل في سبيل ذلك المجد .

عبدالله : أرايتم لو أن أخوين خرجا يبغيان مورداً واحداً ، واختار كل منهما سبيلاً إليه ، ثم عرض لأحدهما ما يستوجب نجدة الثاني إياه ، أفيقول له : لن أنجذك لأنك اخترت غير سبيلي ؟ معاذ الدم والاباء ، انه ليسارع الى نجدته ويفتديه بنفسه . وما أحسب الا أن هذا مثلنا ومثلكم .

شريحيل : لا يفضض الله فاك يا فتى تغلب ! والله لينصرون الله هذه الأمة النبيلة ، ما دام فيها أمثالك وأمثال اخوانك ، وليعلمين كلمتها بين الأمم ، ولنیشنرن رايتهما في أفاق الأرض ، والله ولي المتقين الصادقين .

زهرة : « لسعد » لقد بدأت حديثك في اعداد خطة للمعركة المقبلة ، فهل لنا أن نبت أمرها ؟ وما قد حضرنا ضرار وهؤلاء الاخوة الأنجاد ، فلعل لديهم رأياً .

سعد : أجل أيها الاخوان . ها ان مدينة كسرى أصبحت على مرمى البصر منا ، ما يفصلنا عنها الا هذا النهر . فإذا ما استطعنا اجتيازه بلغنا النصر باذن الله ، وقضينا على آخر معقل للأكاسرة ، ودخلنا الايوان نردد في جنباته اسم الله ، ونرفع على ذراه علم المروبة .

ضرار : « يلتفت ناحية النهر ويحدق النظر » الله أكبر ! أبيض كسرى ٠٠١٩ هذا ما وعد رسول الله .

الجميع : الله أكبر الله أكبر !

من الخارج : الله أكبر الله أكبر !

سعد : أعينوني برأي تنصحون فيه لله ولأمتكم . كيف لنا باجتياز النهر ، وليس لدينا أية وسيلة لذلك ؟ على أني قد أريت خليتنا تقتحمه بفرسانها !

هاشم : انني لا أرى اجتيازه ، تعامياً للخطأ الذي وقع فيه أبو عبيد - عليه الرحمة - يوم الجسر ، وأرى أن نرغم الأعداء على اجتيازه الينا ، وأرجو أن تدور الدائرة عليهم ، ونعيد ذكرى يوم البويب (١) .

زهرة : لنعم الرأي هذا لو جرت الأمور بما نشتهي . ولكن من يضمن لنا خروج المدو اليها ، وهو انما احتسى وراة النهر خوفاً وفرقا من لقائنا ؟ ولمله لم ينس غلظته يوم البويب . واني لأخشى اذا نحن أمهلناه أن نتيح له فرصة يلم فيها شتاته ويصلح من أمره ، ثم يعود فيكر علينا . فالرأي أن نقتحم عليه النهر فابحثوا اذا شئتم عن الوسيلة الى ذلك ، وارقبوا النصر من الله .

١ - يوم الجسر ويوم البويب : معركةان كانتا قبل القادسية ، اجتاح العرب في اولهما نهرا بقيادة ابي عبيد الثقفي فكانت الغلبة عليهم واستشهد أبو عبيد ، وحمل المشي بن حاةة ، في الثانية ، الفرس على اجتياز النهر اليه ، فكان النصر حليفه .



أنس : الذي أعرفه من أمر أعدائنا أنهم منهكون ، وأنه لن يجتمع لهم أمر في وقت قريب . على أن ذلك لا يستوجب الاستهانة بهم ، ولا يستدعي أمهالهم ريثما يستميدون بعض قوتهم . واني لأرى رأي زهرة في وجوب اجتياز النهر ، وإن لي باعاً في السباحة فأنا على استعداد لاجتياز سبعا .

سعد : بارك الله بك وحياك . لكننا نريد وسيلة تنقل الجيش كله أو جلته ، والا فإذا اقتحمه أفراد منا فانا لا نأمن عليهم من الهلكة .

شرحبيل : وأنا أرى اجتياز النهر أيضاً . فلو دعوت من تغلف من القادة وبعض الجند ، لعل لدى أحد منهم رأياً في وسيلة تمكننا من اجتيازها .

سعد : اللهم لك الأمر فهيم لنا من أمرنا رشداً « يصفق » يا منصور !

منصور : « يدخل » لبيك أيها القائد !

سعد : ناد من حضر من القادة والرؤساء والجنود أن يشهدوا مجلسنا هذا .

منصور : « يقف بالباب وينادي » يا معشر القادة ! يا معشر الرؤساء ! يا معشر الجند ! الندوة الندوة ، أجيئوا سعداً فإنه يدعوكم .

سعد : اللهم ألهمنا الصواب وأنر لنا سبيل الرشاد ، فأنت حسبنا ونعم الوكيل ! « يدخل بعض القادة مسلمين ، ويزدحم الجند في الباب »

سعد : « يخطبهم » الحمد لله مستحق الحمد ، والصلاة والسلام على نبيه محمد الذي جاء بالحق وهذا إلى . أما بعد أيها القوم ! إن عدوكم قد اعتصم بهذا البحر ، فلا تخلصون إليه معه ، ويخلصون اليكم إذا شأؤوا في سفنهم فيناوشونكم ، وليس وراءكم شيء تخافون أن تؤثروا منه . قد كفاكم أهل الأيام وعطلوا ثغورهم وقد رأيت من الرأي أن تجاهدوا العدو قبل أن تحصدكم الدنيا . ألا اني قد عزمت على قطع هذا البحر إليهم . فهل عندكم رأي أدنى من الصواب وأسلم عقبى ونتيجة ؟

أحد القادة : عزم الله لنا ولك على الرشاد . فافعل .

الجنود : « مجتمعين » أجل ، أجل . نجتاز البحر على اسم الله .

سعد : أيها القوم ! من يمهّد لنا السبيل ويعمي الفراض في الضفة الثانية ؟

عاصم : أنا لها بعون الله .

سعد : بوركت يا عاصم بن عمرو ! وكيف سبيلك الى ذلك ؟

عاصم : إن لدي ستمئة فارس من الأنجاد ، سأختار منهم ستين ، وأجعل نصف خيولهم من الإناث ونصفها من الفحول فيكون ذلك أسلس لسباحة الغيل ، ونقتحم بها الفمرة ، حتى إذا بلغنا الفراض حميناها ، وتبعنا سائر فرساننا فيحمون الضفة بكاملها ، ويتبعهم بعد ذلك الجيش كله .

أبو زبيد : لنعم الرأي رأيك يا عاصم ، وحبذا الخطة التي رسمت .
سعد : ليحرسك الله يا عاصم وليسد خطاك . « للجنود » أيها القوم ! ان قائد حملتكم اليوم عاصم بن عمرو ، فاستمدوا وأعدوا ، واتبعوا قائدكم واسمعوا له وأطيعوا ، واصدقوا الله في السر والعلن ، واستعينوه يعنيكم واستنصروه ينصركم .

الجنود : « مجتمعين » السمع والطاعة ، والجهاد في سبيل الله .
سعد : عليكم المعسكر ، وبادروا الى اعداد الخيول .
« ينصرف الجنود »

سعد : أرى ، وقد عزمنا على اجتياز النهر ، أن نباغت القوم ونأخذهم على غرة . فاستمعن الله يا عاصم ، وليكن معك أنس وقومه ، فإن فيهم سباحين يستطيعون مجارة الخيل في سبجها وأنت يا زهرة ، عليك الفرسان وليكن معك عبدالله وقومه ، وكونوا جميعاً ردماً لفرسان عاصم ، حتى اذا ما لقوا صمياً أنجدهم وخضتم انغمرة معهم .
وأنت يا ضرار ، فاذهب بالرماة من جندك وليكن معك أبو زبيد وقومه ، وكونوا جميعاً على القتل الغربي المشرف على دجلة ، حتى اذا حاول العدو صد مقتحمي النهر عن غايتهم رميتهم بالنبال ورددتهم على أعقابهم .
وأما أنتما يا شرحبيل وهاشم ، فلتكونا مع سائر الجيش لاقتحام النهر بعد الفرسان . وليكن من جندكما السماء بين زهرة وضرار ، وبينهما وبيننا ، لتنازر جميعاً حتى يأذن الله بالفتح . هلموا فان لهذا اليوم ما بعده . والله منجز وعده ، وممزن جنده ، ومعل كلمته .

الجميع : حسبنا الله وعليه الاتكال . « يخرجون ويبقى سعد في المسرح وحده »
سعد : « يتمشى قليلاً ثم يلقي نظرة على الناحية التي فيها الجنود » اللهم عونك وممدك ، اللهم قد أمرتنا فاطمنا ، ودعوتنا فلبينا ، ووعدتنا فوثقنا .
فالنصر النصر يا قادر يا قوي !

« يسمع صوت نشيد من بعيد »

سعد : من القوم يملو نشيدهم ؟ أترى قد أمدنا عمر بنجده ؟ ؟ « يطل من حيث يسمع الصوت » : الله أكبر ! نسوة يخفق عليهن الرايات ؟ ! يا لمجد العرب ! « يتضح الصوت بعض الشيء » بخ بخ نسوة المتيقناتراكن سممتن الدعة فلحقتن بنا الى ميدان النضال ؟ مرحى لأزدة بنة الحارث ، انها تقود النسوة كأحسن ما يقود بطل أسوده ! « يعود الى وسط المسرح » : أبى الله أن يذل قوم يسابق نساؤهم الرجال في حلبات الفخر وميادين النضال .

« يدخل النسير »

النسير : سلام الله عليك يا سعد !
سعد : وعليك السلام والرحمة • ما الذي أتى بالنسوة إلينا ، وقد كنت حملت
لهن ما يحتجنه من المؤن ؟

النسير : حين بلغت خيامهن ألفيتهن على أهبة الرحيل للحاق بالجيش • وقلن لي
انهن قد سئمن حياة الأنعام التي لا هم لها الا الرعي والمراح ، وانهن
يردن القيام بالواجب المفروض عليهن كما هو مفروض على الرجال •
فلم أملك أن أدافع عزمهن هذا ، وعدت أدراجي مع رجالي ، مرافقين
لهن في الطريق •

سعد : بارك الله بهن ، وحيثا العروبة التي أنجبتهن • يا نسير ! أعدد لهن
مخيما خاصا الى جانب مخيمات الرجال ، وكن واسطة الاتصال بيني
وبينهن »

« تسمع من ناحية النهر أصوات الله أكبر الله أكبر »

سعد والنسير : « يطلان من حيث يسمع الصوت »
النسير : الله أكبر الله أكبر ! لقد غص النهر بالخيول ، ودارت رحي الحرب فوق
أمواجه !

سعد : اللهم أفرغ عليهم سبيرا وثبت أقدامهم وانصرهم على أعدائك الكافرين !
« يدخل أحد الجند من ناحية النهر »

الجندي : السلام على القائد •
سعد : وعليك السلام والرحمة • ما وراوك ؟
الجندي : لقد اقتحم عاصم النهر بفرسانه الستين ، فدفع اليهم العدو بأضمار
عددهم ، والمركة محتدمة في وسط النهر •

سعد : ليظمن جند عاصم عيون القوم ، وليصب عليهم رماة ضرار واهلا من النبال •
« يخرج الجندي »

سعد : « يتطلع نحو السماء » اللهم يا غوثاه يا غوثاه ! « للنسير » هلم النسوة
يا نسير وأمنّ لهن المخيم ، فاني أخشى أن يضمن في غمرة الجند ، في مثل
هذه الساعة من احتدام القتال •

« يخرج النسير ويدخل جندي ثان »

الجندي : لقد وفدت على الجيوش شزيمة من النساء يحملن الرايات ويردن الاشتراك
بالمقتال ، وما إن رأهن الأعداء حتى نكسوا على أعقابهم وتزاحمت
خيولهم تستبق الشاطئ تروجو لديه النجاة .

سعد : الحمد لله ونعم مقدم اللبوات . « للجندي » ليمبر سائر جنود عاصم ،
وليحموا الضفة الثانية ، ثم ليتبهم زهرة بفرسانه ومن معه من نصارى
العرب .

الجندي : والنساء ؟
سعد : نيكّن مع رماة ضرار ينبلن عليهم ، ولتبسق رايتهن لأزدة بنّة الحارث
ابن كلدة .

الجندي : وإن بينهن امرأة تزعم أن لها أخاً أسيراً في هذه المدينة ، وأنها قد نذرت
لله أن تفك أساره بيديها ، وهي تلح في اجتياز النهر مع الفرسان .
سعد : أفسحوا لها مجال وفاء نذرهما ، وليصحبها بعض رفيقاتها ، وليكن
رديفات لبعض الفرسان ، وليحمهن رماة ضرار بنبالهم .

« يخرج الجندي ويدخل جندي ثالث »

الجندي : لقد بلغ عاصم الضفة الثانية بجنوده الستين ومعه نصارى النمر وعلى
رأسهم أنس بن هلال ، ثم تلاحق سائر جنده وراؤه ، وقد يكونون بلفوا
الضفة الآن .

سعد : حمداً لك اللهم ، « للجندي » وفرسان زهرة ؟

الجندي : تركتهم على أهبة عبور النهر ، وهم بانتظار أمر القائد .

سعد : لقد أبلغتهم رأيي بوجوب اللحاق بفرسان عاصم ، ومن قدرت راحلته
منهم فليردف واحداً من الرجالة . أما رماة ضرار وأبي زبيد فليلزموا
مكانهم حتى يتم عبور سائر الفرسان ويبلغوا الضفة الثانية .

« يخرج الجندي ، وتدخل امرأتان تحملان جريحاً قد ضمدت جراحه ،
فتضمانه على الأرض وتجلس احدهما خلفه تسنده »

سعد : « يدنو من الجريح ويضع يده على كتفه » لا بأس عليك يا أخا العرب ،
ففي سبيل الله ما لقيت .

الجريح : أحسبني جازعاً لما أصابني يا سعد ؟ والله لولا أنني أوتر استئناف
الجهاد واستنزاف آخر قطرة من دمي في سبيل الله ، لما سألتك الشفاء .

سعد : « يصفق » يا منصور !



- منصور** : « يدخل » لبيك أيها القائد •
- سعد** : ادع الطبيب صاعداً ليعنى بهذا الفتى الباسل •
- منصور** : سمعاً وطاعة • « يخرج »
- « تدخل امرأتان أخريان تحملان امرأة جريحاً، فتضمانها بجانب الجريح الأول مما يلي جبهة المسرح وتجلس احدهما خلفها تسندنها »
- الجريحة** : نذرت دمي لله والوطن الذي نماني وأشهدت الأسنان والطبي
ولولا فتى مازال في القيد راسفاً لقلت لدامي الموت: أهلاً ومرحباً
- سعد** : ألف مرحى للفتيات اليمربيات • « يدنو منها » يا بنة العم ! أنت أخت
الفتى الأسير ؟
- الجريحة** : أجل يا سعد • وقد كان يهون علي لو أنني استطعت انقاذه • ولكن
شام لي الله أن أصاب وأنا من الضفة الثانية على قيد ذراع •
- سعد** : قرمي هيناً ولا تجزعي • فإن لأخيك أخوة وأخوات لن يدعوه في أيدي
الأعداء • واني لأرجو أن يأتيك سالماً معافى • « يصفق » يا منصور !
« يدخل أحد الجنود »
- الجندي** : ماذا يأمر القائد ؟ فإن منصوراً ذهب لاستدعاء الطبيب ولما يمد •
- سعد** : اذهب مسرعاً وأبلغ من تجده من القادة أو الجند الذين سيمبرون النهر،
أن يبلغوا القائد عاصماً أن أول عمل يجب عليه انقاذه في المدينة المفتوحة هو انقاذ
شقيق هذه الفتاة من أسره ، وإرساله إلينا على جناح السرعة • « للفتاة »
ما اسم أخيك يا مجاهدة ؟
- الجريحة** : صهيب المامري •
- سعد** : « للجندي » أسمعت ؟ اسم الأسير صهيب المامري • هلم على بركات الله •
« يهم الجندي بالخروج ، فتسمع جلبة ووقع أقدام »
- سعد** : « للجندي نفسه » تعرّف لنا القادمين •
- « يخرج الجندي وتسمع زغرودة نسوة »
- سعد** : لعل أخواتنا المجاهدات أقبلن يلتمسن قسطاً من الراحة
- الجندي** : « يعود مسرعاً » هو صهيب المامري يا سيدي ومعه بعض المجاهدين ، وقد
استقبلتهم النساء بالزغاريد •

سعد : أبشري يا بنة العم ! لقد حقق الله رجاءنا وعاد اليك أخوك سالماً ،
والحمد لله .

الجريفة : يا مرحباً يا مرحباً « تحاول النهوض فتساعدك المرأة التي تسندك ، وما
تكاد تستوي قائمة حتى يدخل أخوها وحوله بعض المجاهدين ونسوة من
رفيقات أخته ، فيضمها إليه ويقبل رأسها » .

صهيب : بوركت يا بنة أم ، وحيثاً الله أترابك .

الجريفة : سلمت يا بن أم ، وأعز الله الأمة بك وبأخوانك .

صهيب : « لسعد » عفو القائد ، فقد غلبني الحنين .

سعد : لا بأس عليك ، وأهلاً بك . ومن أنباك أن أختك عندنا ؟

صهيب : أعلمني أترابها المجاهدات « يشير الى من معه منهن » اللاتي أتيني في
محسبي ولككن قيودي بأيديهن وفاء لندرها ، وحضنني على الاسراع
اليك لأراها قبل أن تلتحق بربها ، أو لأشهد جنازتها اذا كانت قد فازت
بالشهادة .

الجريفة : الشكر لكن يا أخواتي الوفيات .

احداهن : انما الشكر لله وحده على ما هيأ لجنده المؤمنين من نصر مؤزر أتاح لنا
الوفاء بوعد كنا قطعناه لك من قبل .

« يدخل منصور ومعه الطبيب »

سعد : « للطبيب » اليك هذين الجريحين ، عسى الله أن يكتب لهما البرم والسلامة
على يديك .

« يجثر الطبيب يتفقد الجريحين ، ويأخذ سعد بحديث مع صهيب »

سعد : هل من بشرى لديك يا صهيب ؟

صهيب : كل البشرى أيها القائد . فقد أتم الله نصره . وتركت آخر فرسان زهرة
ابن الحوية يعبرون النهر الى مدينة الايوان .

سعد : اللهم لك الحمد والمنة ، لا نحصي ثناء عليك .

الطبيب : لا بأس على الجريحين باذن الله أيها القائد ، فان جراحهما ليست بالغة
والحمد لله . وأرى أن ينقلا الى مخيم المشافي لينالا الراحة اللازمة لهما .

سعد : احملتهما أيتها الآسيات ، واسألن الله لهما السلامة والشفاء .

« يحمل النسوة الجريحين ويخرجن بهما ويتبعهن كل من في المسرح
ما خلا سعداً وصهيباً »

سعد : « لصهيب » ما صنع أهل البلد المفتوح يا ترى ؟

صهيب : اني غير قادر على اجابتك • فقد فوجئت بالنسوة يفككن أغلالني ويلقيين
الي حديث أختي ، فطرت واياهن الى النهر لا نلوي على شيء ، ويسر
الله لنا من الفرسان من حملنا اليكم • بيد اني على مثل اليقين من أننا
لم نصادف أي فارسي في طريقنا من السجن الى النهر •

« يدخل القادة شرحبيل وهاشم وضرار وأبو زبيد ، فيسلمون ويبادهم
سعد بالسؤال » •

سعد : خير أتى بكم جميعاً ان شاء الله ؟

شرحبيل : هو النصر المזור بحمد الله • فقد أتم فرسان حاصم وزهرة اجتياز النهر
سالمين ، ودانت لهم مدينة كسرى • وقد أتيانا نستطلعك رأيك فيما أنت
عازم عليه الآن •

سعد : نحمد الله على ما أنعم ونسأله الهداية الى سبيل الرشاد •

« يسمع حذام نسوة ، فيتطلع سعد نحو مصدر الحذام »

ضرار : انهن أخواتنا سرية أزدة بنته الحارث ، يقصدن مخيمهن ، بعد أن لم يبق
لهن عمل لدينا منذ أن توقفنا عن الرمي •

« يدخل النسير »

السلام على القادة ، وحمداً لله على نعمة النصر •

الجميع : وعليك السلام وألف حمد لله •

سعد : ما وراءك يا نسير ؟

النسير : أزدة بنته الحارث قائدة أخواتنا المجاهدات . تستأذن في لقاء أخوتها القادة

سعد : مرحباً بها وأهلاً •

« يخرج النسير »

سعد : بارك الله بأخواتنا المجاهدات • ولقد أنبئت أن مقدمهن كان فاتحة النصر،
اذ قذف الله الرعب في قلوب الأعداء حين رأوهن ، فولوا الأدبار •

ضرا : اي والله يا سعد . فقد كنا في حيرة وارتيباك ، ما يدري رماطنا كيف يوجهون نبأهم حين تصدى الأعداء لفرساننا واختلطوا بهم على صفحة المساء ، فأثرنا أن نرمي الذين على الضفة لشردهم عن خوض اللجة ، حتى لاحت طليعة سرية النساء يلفها الغبار ، ويملاً صدى نشيدها الآفاق ، فإذا بالضفة تقفر ممن كانوا يملؤونها ، وإذا باللجة تنكشف عن فريقين من خواصها ، فريق يتراجع منهزماً فيكون هدفاً عارياً لنبالنا ، وفريق يجلبج بالتكبير ويندفع وراء المنهزمين يضرب في أقفيتهم حتى يبلغ الضفة الثانية بسلام .

« تدخل أزدة رافعة راية النسوة والى جانبها النسير . وتتراعى جموع النسوة وراء حواجز المسرح » .

أزدة : حيا الله قادتنا وحماتنا وبناء أمجادنا .

الجميع : حيا الله اللبوة قائدة اللبوات .

سعد : أهلا بك يا بنة الحارث ، وشكر الله سميك وسمي أخواتك المجاهدات .

أزدة : أيها القادة ! ان بناتكم وأخواتكم لم يحملن على اللحاق بكم شك في بطولاتكم أو ريبة في وعد الله أن ينصر جنوده المؤمنين ، وإنما هو الشعور بالواجب والرغبة في أدائه . وأنهن ليمفرن أنهن قد اجترأن على مخالفة ما رآه أمير المؤمنين لهن . وقد أوفدني اليكم رجاء أن تكونوا شفعاء عنده ، ولأهنتكم بما كتب الله لمباهة المؤمنين على أيديكم ، من نصر باهر وفتح مبين .

سعد : لا تثريب عليكن ، وإن أمير المؤمنين ما كان جاهلاً حقن بالجهاد ، ولا منكراً عليكن بلاءكن فيه ، وإنما أثركن بالراحة والسلامة إيماناً منه بأن الجيش قد يفتني بمضه عن بعض ، وإن الواجب قد تنهض به فئة فتسقطه عن الآخرين .

« يدخل جندي مسرعاً »

الجندي : البشرى أيها القائد المظفر !

سعد : بشرت بالغير يا أبا العرب . ما وراءك ؟

الجندي : نصر من الله وفتح مبين ، لقد رفعت راية العرب على أيوان كسرى ، وهلا في أجوائه اسم الله العظيم . وهذه رسالة من القائد عاصم بن عمرو .

سعد : « يتناول الرسالة فيفضها ويتلوها جهرة » : بسم الله الرحمن الرحيم ، من عاصم بن عمرو قائد حملة مدائن كسرى ، الى سعد بن أبي وقاص قائد جيش المراق : سلام عليك ، فاني أحمد الله الذي لا اله الا هو ، وأصلي وأسلم على نبيه محمد بن عبدالله هاديننا الى الحق وقائدنا الى

الخير . وبعد فان الله سبحانه قد أنجز وعده ونصر جنده ، فأذنت مدينة كسرى وألقت السلم ، وفر يزدجرد بأهله الى حلوان ، وتردد اسم الله في جنبات الايوان . وان ما خلفه وراءه من مال ومتاع وأنية والطفاف يكاد يضيق عنه العصر . واني قد أعددت السفن لنقل من ترى الحاقهم بنا من القادة والمجاهدين ، على اننا لا نشكو من قلة . فان رأيت أن تكون على رأسهم حتى تنظر فيما يجب عمله فملت ان شاء الله . والسلام عليك ورحمة الله وبركاته .

سعد : « يطوي الرسالة » الله اكبر والله الحمد .

من حوله : الله اكبر والله الحمد .

من الخارج : الله اكبر والله الحمد . « ترافقها زغاريد النسوة » .

سعد : « للجندي الرسول » وما صنع أهل البلد المفتوح يا فتى ؟

الجندي : لقد كتب الله عليهم الجلاء جملة ، فلم نعر في الدار على ديثار ، الا ثلة من جند كانت تحرس الايوان ، سرعان ما استأمنت وألقت بأيديها الى الاسار .

سعد : ذلك فضل الله علينا وجلت الآؤه « يتوجه بالخطاب الى من حوله » : أيها القادة ! لقد سمعتم رسالة أخيك عاصم ومقالة أخيك هذا المجاهد ، فما الذي ترون عمله الآن ؟

هاشم : كان العزم أن يندفع الجيش كله وراء الفرسان ، ولكن عاصماً يقول الآن انهم لا يشكون من قلة ، فالرأي رأيك الآن يا سعد .

سعد : نعم . فان عاصماً انما يرسي الى احصاء الفيء واقامة حق الله فيه . والذي أراه أن نسرع فنزف بشرى الفتح الى أمير المؤمنين ، ونسأله التوجيه الرشيد في خطواتنا المقبلة ، ثم تلحق فئة قليلة منا بمأصم تعاونه فيما يرسي اليه ريثما تأتينا توجيهات عمر .

شرحبيل : عزم الله لك على الرشد ، فاختر من تشاء ليكون في صحبتك .

سعد : أرى فيمن حضر مجلسنا هذا كفاية . فليهد كل منكم الى من يخلفه في أصحابه الى أن نبلفهم رأي عمر . وهذا أخوكم « يشير الى الجندي الرسول » سيمود الى عاصم ويطلعه على عزمنا . ليرسل الينا سفينة تحملنا اليه . فهللوا على بركات الله .

« يتحركون جميعاً للخروج ، فتتكلم أزدة » :

أزدة : وهل لأختكم مكان في سفينتكم تلك ؟

سعد : كيف لا ؟ وانما يسر الله الفتح على وجوهكن ؟

أزدة : اذن ، فان راية النساء هذه كانت من حق بنانة العامرية بمدي ، فاما
وانها تستجم اليوم من جراحها فهي لأختها دهماء أم الشهيد همّام
البيجلي ، فاذا أذنتم دفعتها اليها على مشهد منكم ، تكرمونها بذلك ،
وانها بالتكريم لحرية .

صهيب : لله أنت يابنة العارث ، ما أوفاك وأعدك ا

أزدة : بوركنت يا صهيب وبوركنت أختك بنانة ، فانها والله لفخرة النساء العربيات .

سعد : لله درك يا أزده . هلمي فادمي صاحبة علمك ، ومن أخرى بالتكريم من
أمهات الشهداء ؟

أزدة : « تتجه الى حيث يتجمع النسوة وراى الحواجز » : الينا يا دهماء يا أم
الشهيد همّام !

دهماء : « تدخل » سلام الله ورحمته عليكم أيها القادة الأنجاد .

الجميع : وعليك السلام والرحمة ، أم الشهيد الخالد .

أزدة : يا خالتي دهماء ! هذه راية النسوة ، وان فيها لصيفاً من دماء شهدائنا
الأبرار . وأنا أودعك أيها ، فانت الجديرة برعايتها والاحتفاظ بها
عالية مرفرفة بأذن الله .

دهماء : « تأخذ الراية فتقبلها وتضمها الى صدرها » بروحي دمك يا همّام ودماء
اخوانك الشهداء . لأحفظن رايتكم عالية خفاقة حتى يأذن الله باجتماعنا
في مستقر رحمته .

سعد : بارك الله بك أم الشهيد . انشري علمك وتقدمينا على بركات الله .

« ترفع دهماء الراية ، ويتحرك الجمع للخروج ، فيزغرد النسوة
ويصرعن بالحداء » :

يا مرحباً يا مرحباً بالمجد تبنيه القلبى

★ ★ ★

بشرى الهدى بشرعنا بشرى الورى بعدلنا

بشراك يا دنيا بنا سوراً يشق الفيها

« ويفلق الستار بتؤده حتى يلتئم مع آخر خارج من المسرح »

حمص : رضا صافي

لغات العرب في كتب المعري

محمد طاهر الحسني

أبو العلاء المعري علامة عصره في اللغة ، وكان اطلّاعه عليها أمراً باهراً . ولقد أخذ الناس في عصره بما راوا منه وما سمعوا عنه من احاطة بأسرار اللغة وخلق بعلوم العربية ، فرفعوه الى منزلة الجهابذة المتقدمين من أمثال الخليل وسيبويه (١) وقد عرف ذلك منه كل من ترجم له من معاصريه وغيرهم على حد سواء . ويكفي المرء شاهداً ما قال فيه تلميذه أبو زكريا التبريزي : « ما أعرف أن العرب نطقت بكلمة ولم يعرفها المعري » (٢) .

فليس ببعيد إذا أن تجد عنده فائدة لا تجدها عند غيره ، وعسى أن يكون فيما سأقدمه من كلام المعري شاهد عدل ودليل صدق .

● نقل حركة هاء التانيث في الوقف الى الحرف الذي قبلها مع حذف الألف لغة لخمية : قال أبو العلاء في رسالة الصاهل والشاحج / ٤٦٨ :

« واذا صح مذهب من يزعم أن حركة هاء التانيث تنتقل الى ما قبلها في الوقف - وهي عندهم لغة لخمية - فهي مثل لرجل طرح ثقل نفسه وحمل ثقل غيره ومن هذه اللغة اللخمية قول الشاعر :

وبعد ، فالمطلع على آثار المبري الباقية - وما بقي منها الا القليل - يرى أنه فقه القرآن الكريم قراءة وتفسيراً ، وخبر الحديث الشريف لغة ودراية ، ووعى كلام العرب حفظاً واستيعاباً . ويلمس عنده عناية شديدة بتفسير اللغة وشرحها وتتبع شواردها ، فهو لا يكاد يترك لفظاً يفتقر الى الشرح الا وقف عنده ، وأزال ما يمتوره من الغموض والابهام ، سالكا الى ذلك سبيل الاحاطة والاستقصاء ، من تتبع لمعاني اللفظ وعناية بذكر اللغات المختلفة . وهو اذ يذكر لغة ما ، يبلغ الغاية في الحديث عنها ، فلا ينسى أن ينسبها الى ذويها ، ويستشهد لها من محفوظه الشر .

كما يبدلونها من تاء التانيث الخاصة، وذلك شاذ * .

وذكرها كذلك (ابن عصفور) في (المتع ٤٠٢/١) فقال :

« وابدلت [الهاء] من تاء التانيث في الاسم في حال الافراد في الوقف ، نحو : (طلحة) و (فاطمة) » .

وحكى (قطرب) عن طليم أنهم يفعلون ذلك بالتاء من جمع المؤنث السالم ، فيقولون : كيف الاخوة والخواه ؟ وكيف البنون والبناء ؟

● الوقف بالتاء على ما كان مختوماً بتاء التانيث :

قال أبو العلام في الموضع السابق من كتاب عبث الوليد/ ١٠٥ :

« وتاء تكون في الوقف هاء ، وهي قوله : المسعاة ، وقد حكى الجماعة أن من العرب من يقف على مثل هذه بالتاء ، الا أن الوقف بالهاء هو الوجه » .

وهذه اللفظة حكاهما (سيبويه) في (الكتاب ١٦٧/٤) مروية عن (أبي الخطاب) (٩) عن أناس من العرب ، فقال :

« وزعم أبو الخطاب أن أناساً من العرب يقولون في الوقف : طلحت » .

وقد ذكرها كذلك (ابن جني) في (الخصائص ، و (ابن يعيش) في شرح المفصل (١٠) .

● من العرب من يقف بنقل حركة الاعراب الى الساكن قبلها :

قال أبو العلام في كتاب (عبث الوليد/ ٣٤١) :

فاني قد رايت بأرض قومي حوادث كنت في لغم أخافه (٣)

ينشد بفتح الفاء . وكذلك قول الراجز :

ليس واحد علي نعمه

لا لا ولا اثنين ولا أمته

يريد : ولا أمها ، حكاه (المفجع) في (حد الاعراب) (١) .

وقد ذكر ابن الأنباري في (الانصاف في مسائل الخلاف) هذه اللغة اللغمية بقوله بعد أن روى البيت الأول الذي فيه (أخافه) :

« يريد (أخافها) فعذف الألف ، وألقى حركة الهاء على الفاء ، وهي لغة لغم » (٥) .

● ابدان تاء الجمع هاء في لغة قوم من طليم في الوقف :

ذكر أبو العلام هذه اللفظة في كتاب (عبث الوليد/ ١٠٤) في معرض تعليقه على قصيدة ناثية للبحثري فقال :

« وقد جاء بالتاءات في هذه القصيدة على ثلاثة أضرب : تاء أصيلة مثل تاء (الأوقات) ، وتاء جمع مثل تاء (عرفات) (٦) وتاء (هضبات) ، والعرب مجمعون أن يقفوا بالتاء على مثل هذه الحروف ، الا أن (الفراء) (٧) حكى أن قوماً من طليم يقفون بالهاء ، فيقولون في مثل مسلمات : مسلماء » . وقد ذكر (ابن يعيش) هذه اللفظة في (شرح المفصل ٤٥/١) محكية عن (قطرب) (٨) لا عن (الفراء) ، قال :

« وحكى (قطرب) عن طليم أنهم يقولون : كيف البنون والبناء ؟ وكيف الاخوة والأخواه ؟ فابدلوا من تاء الجمع هاء في الوقف ،

« ... لأن بعض العرب يقول في الوقف : هذا عبداً ، فيضم الباء ينقل اليها حركة الدال ، ويقول في الخفض : مررت بعبداً » .

وذكر (ابن جني) هذه اللغة في باب الجوار من كتاب (الخصائص ٢٢٠/٣) فقال :

« عليه أيضاً أجازوا النقل لحركة الاعراب الى ما قبلها في الوقف ، نحو : هذا بكراً ، ومررت ببكر . ألا تراها لما جاورت اللام بكونها في العين صارت لذلك كأنها في اللام لم تفارقها » (١١) .

ويستشبه من كلام ابن جني وكلام أبي العلام أن هذه اللغة في الوقف جارية على حائتين من حالات الاعراب ، هما الرفع والجبر دون النصب :

وقد أطال (ابن يمش) في حديثه عن هذه اللغة وأجاد ، وأرهب على ما ذكره ابن جني وأبو العلام المري ، فقال في (شرح الفصل ٩/٧١) :

« ومن الناس من يكره اجتماع الساكنين في الوقف كما يكره ذلك في الوصل ، فيأخذ في تحريك الأول ، لأنه هو المانع من الوصول الى الثاني ، فعركوه بالحركة التي كانت له في حال الوصل . فان كان مرفوعاً حولوا الضمة الى الساكن قبله ، ويكون في ذلك تنبيه على أنه كان مرفوعاً ، وخروج عن عهدة الساكنين وكذلك الجبر . تقول في المرفوع : هذا بكراً . والأصل : هذا بكر . وفي الجبر : مررت ببكر . والأصل : ببكر . يفتى ولا يفعلون ذلك فيما كانت حركته فتحة ، نحو : رأيت الرجل والبكر . وقد أجازوه الكوفيون . وانما لم يجر ذلك في النصب من قبل أن الأصل من قبل دخول الألف واللام : رأيت رجلاً وبكراً ، في الوقف ، فاستغنى

بحركة اللام والراء عن القاء الحركة على الساكن ، فلما دخلت الألف واللام قامتا مقام التثوين ، فلم تغير الكاف في (البكر) لما لم تغير في (رأيت بكراً) حين جعلت الألف بدلاً من التثوين . وأجروا الألف واللام مجرى الألف المبدلة من التثوين اذ كانت معاينة للتثوين . وقال قوم : ينبغي على قياس من يقف بالسكون على المنصوب كما يقف على المرفوع والمجور ، ويقول : رأيت بكراً . واكرمت عمرو ، أن يقول : رأيت بكر . وعمرو ، كما يفعل في المرفوع وهو قول حسن وقياس صحيح . والكوفيون يجيزون ذلك في المنصوب كما يجوز في المرفوع والمجور . قالوا : وذلك لأن الغرض من هذا النقل الخروج من عهدة الجمع بين الساكنين ، وذلك موجود في النصب كما هو موجود في الرفع والجبر . وهو قول شديد .

● بعض العرب يجعل الياء المشددة في الوقف جيماً :

قال أبو السلام في رسالة الصاهل والشاحج / ٦٠٠ :

« فهذه حكاية (سيويه) أن بعض العرب يجعل الياء المشددة في الوقف جيماً . وغيره يجعل الوصل مثل الوقف . قال الراجز :

لا تعجني لجة المحتج
ان الفرار في الحروب منج
خالي لقيط وابو علق
المطعمان اللحم بالعشج
وبالفداء فلقق البرنج
ينزع بالقرن وبالصيحج

وقد نسب (سيويه) هذه اللغة الى أناس من بني سعد ، فقال في الكتاب ١٨٢/٤ :

« وأما أناس من بني سعد فانهم يبدلون الجيم مكان الياء في الوقف ، لأنها خفية ،

يريد : متغنية • وقال الآخر :

وما الدنيا بباقة لحي
ولا أحد على الدنيا بباقي

يريدون • بباقة • وهو كثير في أشعار
الطائيين ، وربما وجد في أشعار غيرهم من
العرب • وقد كان جاورهم امرؤ القيس ،
فجاء بشيء من هذه اللغة ، كقوله :
غير باناة على وتره

أي غير بانية • وكقوله :

لهما متفنان خطاتا كما

أكتب على ساعديه النمر

يريد : خطيتا ، فقلب الياء ألفا • هذا
رأي أهل البصرة من أصحاب النظر ، وقال
بعض الناس : أراد خطاتان ، بالنون ، وهو
تشبيه خطاة (١٤) •

وقد ساق المبري الشواهد الآتية على
هذه اللغة في مواضع أخرى من كلامه :
الفصول والغايات / ٤٣٥ :

قول الشاعر :

بريح من الكافور والمسك أبرمت

به شُعب الأداة من كل جانب

وقول امرئ القيس :

عارض زوراء من نشم

غير باناة على وتره

وقول الشاعر :

نقد أذنت أهل اليمامة طيء

بحرب كناصاة الحصان المشهّر

الأداة: الأدوية، وغير باناة : غير بانية،
وكناصاة : كناصية •

فأبدلوا من موضعها أبين الحروف ، وذلك
قولهم : هذا نميج • يريدون : تميمي •
وهذا عليّ • يريدون : علي •

وذكر (ثعلب) (١٢) هذه اللغة في
مجالسه ١١٧/١ وقال :

« لا بأس أن تجيء في الياء المخففة •
وأنشد :

يا رب ان كنت قبلت حجتج
فلا يزال شاحج ياتييك بج •

واتفق كثير من علماء اللغة على جواز
إبدال الجيم من الياء مشددة ومخففة (١٣) •
ولكن أبا العلاء لم يحك إلا اللغة التي تبدل
فيها الجيم من الياء المشددة في الوقت •

● تقلب طيء الياء التي هي لام الكلمة
ألفا إذا كان ما قبلها مكسورا :

ذكر أبو العلاء هذه اللغة في مواضع
عديدة من كلامه : الفصول والغايات / ٤٣٥ -
رسالة الصاهل والشاحج / ٤٠٦ - عبث الوليد
/ ٥٢٥ - رسالة النفران / ٢٤٨ - شرح
ديوان ابن أبي حصينة / ٢٣٩ - شرح ديوان
أبي تمام للتبريزي ١٩٠/٢ •

قال في رسالة الصاهل والشاحج / ٤٠٦ :
« ويحتمل (عصاك) وجهاً آخر وهو
أن يكون من : عصيته بالسيف ، إذا ضربته
به ، وقلت الياء ألفاً على لغة طيء ، كما
يقولون : قد رضاه ، يريدون : قد رضيه ،
ومتغناة يريدون : متغنية ، وباناة ، يريدون :
بانية • وأنشد أبو زيد :

واسمر خطئي رضاه ابن عازبة

وأنشد أيضاً :

ثم غدت تنفض أحرداهما
ان متغناة وان راعيّه

عُبث الوليد / ٥٢٤ - ٥٢٥ :

قول زيد الخيل :

فلولا زهير أن أكدّر نعمة

لقاذعت كعبا ما بقيت وما بقى

قاذعه : شاتمته . بقى على اللغة
الطائفة : بقي .

وقول لمفيل الغنوي :

فلما فنى ما في الكنائن قارعوا

بكل رفيق الشفرتين مشطّب

فنى على لغة طييم : فنى .

شرح ديوان ابن أبي حمصنة/ ٢٣٩ :

قول الشاعر :

يا من رأى البرق يسرى في ملمعة

كما رايت بكف الموقد السعفا

يسرى مضارع سرى لغة طييم .
يريدون يسرى .

وقول الشاعر :

أدفن فتلاها وأسو جراحها

وأعلم أن لا ذيف عما منى لها

يريد : منى لها أي قدّر .

وقد ذكر (ابن عصفور) هذه اللغة في
(المتع ٥٥٧/٢) (١٥) فقال :

« ويجوز في لغة طييم أن تحوّل الكسرة
التي قبل الياء فتحة، فتقلب الياء ألفاً لتحركها
وانفتاح ما قبلها ، فيقال في (باقية) و
(ناصية) : (باقاة) و (ناساة) . وأما
غيرهم من العرب فلا يجيز ذلك إلا فيما كان

من الجموع على مثال (مفاعل) نحو قولك
في (معاي) جمع (معية) : (معايا) ، وفي
(مدار) جمع (مِدري) : (مدارى) » .

● قلب ألف المقصور ياء إذا كان مضافاً
إلى ياء المتكلم وادغام الياءين لغة للعرب :
قال أبو العلام في (رسالة الهنّام/ ٣٦) :
« و (ردّي) في معنى (ردائي) أي
الهلاك الذي ينزل به من قبلي ، وهذه لغة
للعرب يستعملونها في المقصور كله ، فيقولون :
هديّ ونويّ . قال الشاعر (١٦) .

الم تر أنني جاورت كعباً
فكان جوار بعض الناس غيثاً
فابلونسي بليتكم لعنني
أصالحكم واستدرج نويثا »
وقال في (رسالة الملائكة / ١٨٠) :

ومن ذلك القراءة التي تروى عن أبي
إسحاق : (فمن تبع هديّ فلا خوف عليهم
ولا هم يحزنون) (١٧) ، هذه على لغة من قال :
(هديّ) ، وعلى هذا ينشد قول أبي ذؤيب (١٨)

تركوا هويّ وأعتقوا لهوام
فتخروموا ولكل جنب مصرع

ولو أنشد (هواي) لم يكن بالوزن
بأس ، والاستشهاد بالشعر على نوعين :
أحدهما لا مزية فيه للمنظوم على المنثور ،
والآخر يكون حكم الموزون فيه غير حكم ما نشر ،
فالضرب الأول كبيت أبي ذؤيب الذي مر :
والضرب الآخر هو الذي يكون الوزن انغليش
عما استشهد به عليه لحقه إخلال كقوله : (١٩)

ألا من مبلغ الحرين عني
مغلغلة وخص بها ايّسا

يطوف بي عكب في معد
ويطعن بالصمكة في قفيّا

فهذا لا يمكن الا على لغة من قال :
قفي . »

أراد : علقيت .
وقال في رسالة الصاهل والشاحج / ٤٤٠ :

« وأما المتصرف من النفر في ذهاب أو مجيء كالمنادين والدالين ، فإنه إذا حمل في مجلاه فقدت حركته في المعاش ، فكان مثله مثل متحرك من الحروف سكن ، كما قال الراجز :

وَرَدَّ عَلَيْهِ طَالِبُ الْحَاجَاتِ

وهذا قليل ، لأنه سكن الفتحة . وإنما شبهته بالمتحرك الذي يسكن ، ولم أشبهه بالمضموم والمكسور ، لأن من شأن (ربيعة) أن تسكن ما كان كذلك من الأسماء والأفعال ما لم يكن المتحرك بضم أو كسر في الطرف ، فيقولون : كرم ، أي كرام ، وعلم ، أي علم . وقياس لغتهم أن يقولوا : كبِدْ وكَتِفْ ، في الكبِد والكَتِف . قال القطامي :

إذا نَشِبْتَ مَخَالِبَهُ وَعَلَقْتَ

لَهُ الْأَنْيَابَ تَرَكْ لَهُ الْمَزَارَ

يريد : نَشِبْتَ وَعَلَقْتَ وَتَرَكْ . وقال

آخر :

إذا لم يكن قبل النبيذ ثريدة

مليئة صفراء شحم جميعها

فإن النبيذ الصرد أن شرب وحده

على غير شيء أحرق الكبِد جوعها

فهذا ليس عندهم من الضرورة .

واليك الشواهد التي ساقها على هذه

اللغة في المواضع الأخرى من كتبه :

رسالة الصاهل والشاحج / ٢٩٨ :

المثل : لم يحرم من نَزْدَ له (٢١) .

رسالة الصاهل والشاحج / ٦٦٦ :

وذكر ابن يعيش هذه اللغة في شرح المفصل ٣/ ٣٣ ، وأضاف إلى الشاهدين السابقين قول ملحة - رضي الله عنه - حين عاتبه علي - كرم الله وجهه - على رجوعه عن مبايعته : بايعت واللج على قفي . أي مكرها ، واللج : السيف . واستشهد أيضاً بقراءة من قرا : (يا بشري هذا غلام) (٢٠)

● تسكين أوصل الثلاثي لغة ربيعة :

مواضع ذكرها في كلام المعري : الفصول والغايات / ٣٥٠ - ورسالة الأخرسين مع رسالة النفران تحقيق كيلاني / ٥٢٣ ، ورسالة الصاهل والشاحج / ١٢٤ ، ٤٤٠ ، ٦٦٦ ، ورسالة الهنام / ٣٥ ، وشرح ديوان ابن أبي حصينة / ١٠٤ ، ١١١ .

قال في الفصول والغايات / ٣٥٠ :

وقال الراجز :

يشرب ما في جانب المقررة

مابقي في الخوض من الصراقة

بقي : لغة ربيعة ، يسكنون أوصل الفعل إذا كان مكسوراً أو مضموماً ، فيقولون : علم الرجل وكرم في معنى (علم) و (كرم) ، وربما استعملها غيرهم من العرب . قال امرؤ القيس :

نزلت على عمرو بن درماء شاتيا

فيا كرم ماجاراً ويا كرم مامل

وقال القطامي :

أبونا فارس الفرسان علقنت

بكفيه الأعنة والفوار

رمحه في يده) فقال : « (يده) على لغة بلحارث بن كعب . قال هوبر الحارثي :
الا هل اتى التميم بن عبد مناة
على الشئ فيما بيننا ابن تميم

بمصرعنا النعمان يوم تالبت
علينا جموع من شظى وصميم

تزود منّا بين اذناه ضربة
دعته الى هابي التراب عقيم » .

موضع الشاهد قوله : (بين اذناه) بنى
المثنى على الألف ، فلم يجزّه بالياء .
وذكرها أيضاً في (رسالة الصاهل
والشاحج / ٦٣٧) فجاء بالشاهد السابق
نفسه ، وأضاف اليه ثمة شاهداً آخر هو قول
المتلمس :

فاطرق اطراق الشجاع ولو يرى
مساغاً لنباه الشجاع لصمماً
موضع الشاهد قوله : لنباه .

وذكر (ابن يميث) أن هذه اللغة تنسب
الى بني الحارث ويطون من ربيعة ، وأنها
لغة فاشية وساق عليها شواهد عديدة (٢٥) .

● فتح نون التثنية لغة :

يذكر أبو العلام في الموضع السابق من
رسالة الصاهل والشاحج / ٦٣٧ أن بناء
المثنى على الألف يمكن أن يحمل على مذهب
من فتح نون التثنية ، فيقول :
« ويكون هذا القول محمولاً على مذهب
من فتح نون التثنية » . وأنشد المفضل .

ان لسلمي عندنا ديواننا
أختر فلانا وابنه فلانا
كانت عجوزاً غيرت زمانا
نصرانة قد ولدت نصرانا
اعرف منها الجيد والعينانا
ومقلتان أشبهنا غليانا (٢٦)

قول أبي النجم المجلي :

حتى اذا ما رضني من كمالها .
ركبتها القانص في مرجالها

شرح ديوان ابن أبي حصينة / ١٠٤ :
قول الراجز :

رجلان من ضبة اخبرانا
اثنا راينا رجلا عريانا

شرح ديوان ابن أبي حصينة / ١١٠ :
قول عمرو بن كلثوم :

اذا ما الملك سام الناس خسفاً
ابينا أن يقرّ الخسف فينا

وقد جعل (سيبويه) هذه اللغة مدار
حديثه في باب من أبواب كتابه سماه : (هذا
باب ما يسكن استخفافاً وهو في الأصل متحرك) ،
وذكر أن تسكين أوّسب الثلاثي لغة بكر بن
وائل ، وأناس من بني تميم وهي جارية فيما
كان أوّسب مضموماً أو مكسوراً من الثلاثي ،
فاذا كان مفتوحاً فإنهم لا يسكنونه .

ثم ذكر أن هذه اللغة قد تجيء فيما كان
على أكثر من ثلاثة أحرف وقال : « وما
أشبه الأول : بما ليس على ثلاثة أحرف قولهم :
أراك منتفخاً ، تسكن الغاء ، تريد : منتفخاً ،
فما بعد النون بمنزلة (كبند) » (٢٢) .

واستشهد (ابن جنّي) (٢٣) على التسكين
في غير الثلاثي ببيت العجاج :
فبات منتصباً وما تكردسا (٢٤) .

● بناء المثنى على الألف في كل المواضع
لغة بني الحارث بن كعب :

ذكر أبو العلام هذه اللغة في (الفصول
والغايات / ٦٣) عند تفسيره قوله : (يعمل

● كسر أحرف المضارعة ما عدا الياء لغة للمعرب فيما كان على (فَعِلَ - يَفْعُلْ) من الثلاثي ، وفيما جاوز أربعة أحرف :

قال أبو العلام في (رسالة الملائكة / ١٢٣ - ١٢٥) :

« ويدلك على أن الكسرة عندهم مع الهمزة أيسر منها مع الياء وأنهم يقولون : أعلم وإستمع وإخال : فيكسرون مع الهمزة كما يكسرون مع التاء والنون ... وهذه لغة للمعرب فيما كان على (فَعِلَ - يَفْعُلْ) ، وما جاوز الأربعة نحو : (أسود) و (أقشعر) ، وإذا صاروا إلى الياء فرأوا إلى الفتح ، فلم يقولوا : يعلم ، كذلك يقول (سيبويه) ، وقد حكاهما الفراء عن قوم من العرب ، وإن صحّت فهي شاذة » .

وقد عقد (سيبويه) في (كتابه ٤ / ١١٠) باباً لهذه اللغة سماها : « هذا باب ماتكسر فيه أوائل الأفعال المضارعة للأسماء » ، وذكر أن هذه اللغة لجميع العرب إلا أهل الحجاز .

● (إن) بمعنى (نعم) تكثر في لغة كنانة ومن جاورها من أهل مكة :

قال أبو العلام في (عبث الوليد / ٦٦) معلقاً على بيت البحري :

إذا اتبعت الرمح المركب رأسه

عليه بلعن قلت : إن وراكبه

« (إن) في معنى (نعم) ، وهي كثيرة في لغة كنانة ومن جاورهم في مكة ونواحيها ، وإنما أخذ أبو عبادة [البحري] هذا المعنى من حديث يروى عن (ابن الزبير) ، وذلك أن (فضالة بن شريك الأسدي) قدم عليه - وقيل : أنه عبدالله بن فضالة - فسأله شيئاً

وأنشد (الفراء) لحميد بن ثور يصف القطاة .

على أحوذيين استقلت عشية
لما هي إلا لمحّة وتغيب (٢٧)

فتح نون (أحوذيين) وهما الجناحان في البيت . وقال الراجز :

أصبح زبن خفّش العينينه

يعلف لا يرضى بنعجتيه

يا ليتة يعطبي دريهمينه

وزعم أصحاب القراءة أن (عبدالوارث) - صاحب أبي عمرو بن العلام - قرأ الآية بفتح النون (أتمدانني أن أخرج وقد خلت القرون من قبلي) (٢٨) .

● إذا كان ثاني (فَعِلَ) أو (فَعِلْ) حرفاً من أحرف العلق فإن قبائل كثيرة من العرب يكسرون الحرف الذي قبله : قال أبو العلام في الفصول والفايات / ٢٣٦ :

« وإذا كان ثاني (فَعِلْ) أو (فَعِلْ) حرف من حروف العلق الستة ، وهي : الهمزة والهاء والمين والحاء والغين والخاء ، فإن قبائل كثيرة من العرب يكسرون الحرف الذي قبلها ، فيقولون : شيمير ، وبيمير ، ونشيم الأسد » .

وقد نسب (سيبويه) في (الكتاب ٤ / ١٠٧ - ١٠٨) هذه اللغة إلى تميم فقال :

« مطرود ذلك فيهما ، لا ينكسر في (فَعِلْ) ولا (فَعِلْ) ، إذا كان كذلك كسرت الفاء في لغة تميم . وذلك قولك : لنسيم وشهيد وسعيد ونحيف ورغيف وبخيل وبشيس ، وشهيد واليب وضحك ونفيل ورخم » .

فلم يسمح له به ، فقال فضالة : لمن الله ناقة
حملتني اليك ، فقال ابن الزبير : انّ وراكبها
أي نعم ولعن راكبها • ومن ذلك قول الراجز :

يا عمرّ الخير جزيت الجنة
اكس' بنيّاتني وأمهّنّه
وقل لهّن' : انّ انّ انّه
اقسم بالله لتفعّلنّه

وذكر أبو العلاء هذه اللغة في (انّ) في
موضع آخر من كتاب (عبث الوليد) في الصفحة
٤٠٦ ، وأورد شاهدين عليها أولهما قول
الشاعر :

قلت لها والثوب عني لم يبين
انتِ اسيماء فقالت لي : إنّ

وثانيهما قول الآخر ، وهو عبيد الله بن
قيس الرقيات :

ويقلن شيب' قد علا

ك وقد كبرت فقلت : أنه

• حذف ياء الاسم المنقوص المنصوب
وتنوينه لغة للعرب عند الكوفيين :

ذكر أبو العلاء هذه اللغة في (رسالة
الصاهل والشاحج / ٦٦١ - ٦٦٢) فقال في
مرض كلامه على (أرمناز) البلدة القديمة :

« ... وان شئت كان من قولك : ارم
ناز ، أي ارم يا مسلم بسهامك أو بمزيمتك
نازياً من الأعداء ، وهذه لغة للعرب ، يقولون :
رميت باز ، وضربت غاز • وهو على رأي
البصريين ضرورة ، وعند الكوفيين لغة • وقال
الشاعر :

ولو أن واش' باليمامة داره

وكنّت باعلى حضرموت استرى ليا (٢٩)

وأنشد (الفراء) :

فكسوت عار جسمه فتركته

جدلان جاد قميصه ورداؤه •

• ابدال لام التعريف ميماً على لغة
جيمر :

ذكرها في (رسالة الصاهل والشاحج /
٤٨٥) وأورد لها الشواهد الآتية :

١ - حديث رسول الله ﷺ : « ليس من امبر'
امصيام في امسكر » •

٢ - قول أبي هريرة : « طاب امضرب' »
يريد : طاب الضرب •

٣ - قول الشاعر :

ذاك خليلي وذو يناصرعني

يرمي ورائي بامسهم وامسلمه

يريد : بالسهم والسلمة :

٤ - قول بعض شعراء اليمن :

سبتني حبيتي رهم'

بوجه مثل ذي امشرق

وفرع مثل عثاب

وفرع ايّما فرق

إذا تمشي تدفعا

كمشي امفعل ذي اموسق

ايا ليتها لدفعت

وادعى كيم ذي ارقسي

• ابدال السين والصاد الساكتين قبل

الداال زائياً :

قال في (رسالة الصاهل والشاحج / ١٢٤) :

« وقالوا في المثل : (لم يُجرم من فزد'

له (٣٠) يريدون : فصد له ، فسكنوا الصاد

على لغة ربيعة ثم أبدلوا منها الزاي » •

وقد حكى (التبريزي) عن أبي العلام
في (شرح ديوان أبي تمام ١٢٠/٢) أن
إبدال السين والصاد الساكنتين قبل الدال
زائياً لغة لبعض العرب .

وقد ذكر صاحب المفصل إبدال السين
والصاد زائياً . ومما قاله في إبدال الصاد :

« والصاد الساكنة إذا وقعت قبل الدال
جاز إبدالها زائياً خالصة في لغة فصحاء من
العرب ، ومنه : (لم يُعْرَم من فَرْدٍ له) ،
وقول حاتم (٣١) (هكذا فَرَدِي أَنَّهُ) .
وقال الشاعر :

ودع ذا الهوى قبل القلي، ترك ذي الهوى

متين القوى خير من الصَّرمِ مزدراء (٣٢)

● مجيء (ذو) في لغة طليح بمعنى
(الذي) :

ذكرها في (عبث الوليد/ ٢٥٥ - ٢٥٦)
وأورد لها هذا الشاهد ، وهو قول حاتم :

إذا ما أتى يوم يفرق بيننا

بموت فكن يا وهم ذو يتأخر

● بعض العرب يقول (الاثن) يجعله
الواحد من (الاثنتين) :

قال في (رسالة الملائكة/ ١٤١) :

« وقد حكى أن بعض العرب يقول :
(الاثن) فيجاء به على لفظ (ابن) ووزن
(اثن) على هذا القول : (افع) ، ووزن
(اثنين) يجب أن يكون (أفعين) و (اثنتان)
وزنهما (افعتان) و (ثنتان) وزنهما
(فعتان) ، وقد حكى : (ثَنَوْتُ) ، في
معنى (ثنيت) . فإذا صح ذلك جاز أن
يكون المحذوف واوا » .

وهذا مما انفرد أبو العلام بروايته ،
وهو هو في سعة الاطلاع وأمانة الحفظ .

● زيادة السين بعد كاف التأنيث :

ذكرها في (رسالة الأخرسين مع رسالة
الغفران/ ٥٥٦ طبعة كيلاني) ولم يستشهد
عليها .

● تذكير (الذراع) لغة عكل :

ذكر في (الفصول والغايات/ ٣٩٧) أن
الذراع يذكر في لغة عكل ، وأن (أبا زيد)
و (الفراء) حكياً تذكيره .

والمشهور أن (الذراع) مؤنثة فقد
قال سيبويه في (الكتاب ٦٠٦/٣) : « وقالوا:
ذراع وأذرع حيث كانت مؤنثة » .

وقال ابن منظور في اللسان (ذرع) :
ولم يعرف الأصمعي التذكير في (الذراع) ،
والجمع (أذرع) وقال يصف قوساً عربية :

ارمي عليها وهي فرع أجمع

وهي ثلاث أذرع واصبع »

● المعتل : الأجير بلغة طليح :

ذكر ذلك في (الفصول والغايات/ ٤٦٢)
ولم يذكر له شاهداً .

وفي اللسان (عتل) : « والمعتل :
الأجير ، بلغة جديلة طليح ، والجمع : عتل
وعتلاء » .

● الفرهود : ولد الأسد بلغة أسدشوم :

ذكر ذلك في (رسالة الغفران/ ٣٠٧)
ولم يذكر له شاهداً .

وحسبي أن يكون ما أغفلت من هذه اللغات قليلا إذا ما فيس بما ذكرت منها . ولعل القارئ الكريم يلحظ حظ هذه اللغات من الشواهد القرآنية والشعرية والكلام المأثور، فيعلم أن أبا العلاء يورد لهذه اللغات - في كثير من الأحيان - شواهد لم يذكرها غيره من علماء اللغة والنحو .

محمد طاهر الحمصي

وفي (تاج المروسف ر ه د) : «روي عن الأصمعي أنه قال: سألت الخليل بن أحمد: ممن هو ، فقال : من أزد عُمَان، من فراهيد . قلت : وما فراهيد ؟ قال : جرو الأسد ، بلغة عُمَان » .

ذلك عرض للغات التي تضمنها كلام أبي العلاء المتوفر بين أيدينا المثبوت في آثاره المتفرقة . ولست أدعي أن أبا العلاء لم يذكر من اللغات سوى ما أثبت في هذه المقالة .

□ العواشي :

- ١ - انظر رسالة ابن الفارح مع رسالة الفارح تحقيق ميلاني / ٢١ .
- ٢ - الانصاف والتحرى لابن العديم في تعريف القدماء بأبي العلاء / ٥٦٩ .
- ٣ - ذكر أبو العلاء هذه اللغة أيضا في كتاب الفصول والغايات / ١٠٦ واستشهد بهذا البيت مع اختلاف في الرواية، روايته في الفصول :
- أوانسي قد لقيت بدار قومي مطلقا كنت في جرم أخافسه
- ٤ - المجمع : أبو عبد الله بن محمد بن عبد الله ، كاتب بصري ، لقي ثعلبًا وأخذ عنه ، وكان شاعرا شيعيا . وله كتب منها : كتاب الترجمان في معاني الشعر الذي يحتوي على كتاب حدّ الأعراب المذكور هنا . الفهرست / ٩١ .
- ٥ - الانصاف في مسائل الخلاف ٢ / ٥٦٨ .
- ٦ - عرفات : اسم للغة لفظ الجمع فلا يجمع وليس له مفرد . وهو منقح بجمع المؤنث السالم .
- ٧ - الفراء : أبو زكريا يعقوب بن زباد ، إمام الكوفة في النحو واللغة المتوفى سنة ٢٠٧ هـ . له كتب كثيرة أشهرها معاني القرآن .
- ٨ - فخر : أبو علي محمد بن المستنير ، تلميذ سيبويه ، كان عالما باللغة والنحو والأدب ، ويقال أنه أول من وضع المثلثات في اللغة .
- ٩ - أبو الخطاب : هو الأخفش الأكبر عبد الحميد بن عبد المجيد من علماء اللغة الأوائل أخذ عنه سيبويه وذكره في مواضع كثيرة من كتابه .
- ١٠ - انظر الخصائص ١ / ٣٠٤ ، وشرح المفصل ٩ / ٨١ .
- ١١ - ميتر ابن جني في تجاوز الألفاظ بين هريين : تجاوز متصل وتجاوز منفصل ، ومن المتصل مجاودة العين للام بعملها على حكمها . انظر الخصائص ٣ / ٢١٨ .
- ١٢ - هو أبو المباس أحمد بن يعقوب المعروف بثعلب ، إمام الكوفيين في النحو واللغة والحديث . ولد سنة مئتين للهجرة ، وتوفي سنة إحدى وتسعين ومئتين . وضع كتابا كثيرة لم يبق منها إلا القليل وأشهرها : مجالس ثعلب ، وكتاب الصحيح .

١٣ - انظر سر الصناعة ١٩٣/١ ، والمفصل ٣٦٦/٢ ، وشرح شافية ابن الحاجب ٢٨٧/٢ ، والمتن ٣٥٤/١ .

١٤ - الظلمة • المكتنزة •

١٥ - وذكرها ايضا في موضع آخر من المتن ١٥٣/١ • وورد مثل هذا الكلام ابو حيان في المبدع/ ٢١٤ •

١٦ - الثاني من البيتين في الخصائص ١٧٦/١ منسوبا الى ابي ذؤاد • وهو في المغني ٥٣٠/٢ منسوبا الى الهذلي ، والصواب رواية الخصائص • لان لهذا البيت قصة تتعلق بابي ذؤاد • انظر شرح شواهد المغني للسيوطي في الشاهد ١٦٩ •

١٧ - البقرة/ ٣٨ •

١٨ - ديوان الهذليين في ٢/١ •

١٩ - نسب اللسان (عكب) الثاني منهما الى المتنخل الشكري • والبيتان في اصلاح المنطق ٤٠٢/٢ بلا عزو •

٢٠ - يوسف / ١٩ •

٢١ - النمل في كتاب المستقصى في امثال العرب ٢٩٤/٢ •

٢٢ - كتاب سيبويه ١١٥/٤ • قوله : ما بعد النون بمنزلة كبد يعني انه لو حدثت الميم والنون من (منتطف) لبقيت الكلمة على هذه الصورة : تلفخ ، وهي على هيئة (كبد) يجوز فيها من التسكين ما جاز في (كبد) •

٢٣ - في الخصائص ٣٣٨/٢ •

٢٤ - ديوان المجاج بتحقيق د. عبدالعظيم السطلي / الأروجة ١١ ج ١٩٧/١ •

٢٥ - انظر شرح المفصل ١٢٨/٣ - ١٢٩ •

٢٦ - الأبيات في شرح المفصل ١٢٩/٣ ما عدا الثالث والرابع ، ولما اختلف في الرواية :

أخزى فلانا وابنه فلانا
أعرف منها الألف والعينانا ومنهذين اشبهها طيبانا

٢٧ - الديوان : القصيدة (و) ص ٥٥ .

٢٨ - الاحقاف / ١٧ •

٢٩ - البيت لقيس بن الملوح • الديوان/ ٢٩٤ • والرواية المشهورة : ودادي بأعلى حمرموت اهتدى ليا • والبيت من شواهد المغني (٥٣٨) على الحذف للضرورة • ومعنى استرى : اختار •

٣٠ - الرواية المشهورة للمثل : لم يهرم • انظر المستقصى في امثال العرب ٢٩٤:٢ • وكذا اوردته المري في الصلحة ٢٩٨ من رسالة الصاهل والشاحج •

٣١ - حاتم الطائي ، وقد عقر إبلا لسياف فقال له : هلا نصديتها ، فقال حاتم : هكذا فؤدي انه ، أي فؤدي أنا •

٣٢ - شرح المفصل ٥٢/١٠ • والبيت في سر الصناعة ٢٠٨/١ والمتن ٤١٢/١ واللسان والتاج (صدر) •

□ المصادر والمراجع :

- اصلاح المنطق : لابن السكيت تحقيق احمد محمد شاكر وعبد السلام هارون . دار المعارف . مصر . ١٩٥٦ م .
- الانصاف في مسائل الخلاف : لابن الأباري تحقيق محيي الدين عبدالحميد . مصر . ١٩٦١ م .
- الانصاف والتعري : لابن العديم . في تعريف القدماء بابي العلل . تحقيق مجموعة من الأساتذة . القاهرة ١٩٤٤م .
- تاج العروس : للزبيدي . الجزء الثامن . اصدار وزارة الارشاد والانباء . الكويت . ١٩٧٠ م .
- الخصائص . لابن جني . تحقيق محمد علي النجار . القاهرة ١٩٥٢ م .
- ديوان حميد بن ثور . تحقيق عبدالعزيز الميمني . القاهرة ١٩٦٥ م .
- ديوان المعاج . تحقيق د. عبداللطيف السطلي . مكتبة اطلس . دمشق .
- ديوان قيس بن الملوّح . تحقيق فراج . دار مصر للطباعة .
- ديوان الهذليين : دار الكتب . القاهرة ١٩٦٥ م .
- رسالة ابن القارح : مع رسالة الفران تحقيق كيلاني . القاهرة ١٩٣٨ م .
- رسالة الأخرسين لأبي العلل . مع رسالة الفران تحقيق كيلاني . القاهرة ١٩٣٨ م .
- رسالة الصاهل والشايج : لأبي العلل . المعري . تحقيق د. عائشة عبدالرحمن . القاهرة ١٩٧٥ م .
- رسالة الفران : لأبي العلل . تحقيق د. عائشة عبدالرحمن . القاهرة ١٩٥٠ م .
- رسالة الملكة لأبي العلل . تحقيق محمد سليم الجندى مطبعة الترقى . دمشق ١٩٦٣ هـ .
- رسالة الهناء : لأبي العلل . تحقيق كامل كيلاني . بيروت ١٩٧٧ م .
- سر صناعة الاعراب : لابن جني . تحقيق مصطفى السقا والحواله . مصر ١٩٥٤ م .
- شرح ديوان ابن أبي حصينة : للمعري . تحقيق محمد اسعد طلس . المجمع العلمي العربي بدمشق ١٩٥٧ م .
- شرح ديوان أبي تمام . للتبريزي . تحقيق محمد عبدعزيم . دار المعارف . القاهرة ١٩٦٤ م .
- شرح شافية ابن العاجب : للاستراباذي . تحقيق محيي الدين عبدالحميد وزميليه . دار الكتاب بيروت ١٩٧٥ م .
- شرح شواهد المفني : للسيوطي . مصر ١٣٣٢ هـ .
- شرح المفصل : لابن يمش . مكتبة المتنبى . القاهرة .
- عبد الوليد : لأبي العلل . المعري . تحقيق لاديا علي الدولة . دمشق ١٩٧٨ م .
- الفصول والغايات : لأبي العلل . المعري . تحقيق محمود حسن زنتاني . القاهرة ١٩٣٨ م .
- الغهرست : لابن النديم . تحقيق رضا تجدد . طهران ١٩٧١ م .
- كتاب سيبويه . تحقيق عبدالسلام هارون . القاهرة ١٩٦٦ م .
- لسان العرب : لابن منظور . طبعة بولاق .
- المستقصى في أمثال العرب : للزمخشري . دار المعارف العشمانية بحيدر آباد .
- المتع في التصريف : لابن عصفور . تحقيق د. فخر الدين قباوة . دار الأفاق . بيروت ١٩٧٩ م .

نخبة سنية من الأدب العربي

-٢-

خير الدين شمسى باشا

٢٢ - خير الأمور أوساطها :

اللسان (غلا) [ذكره ابن منظور في تفسير الحديث :

« وحامل القرآن غير الغالي فيه ولا الجاني عنه » وقال :

انما قال ذلك لأن من آدابه وأخلاقه التي أمر بها : القصد في الأمور ، وخير

الأمور أوساطها . مركز تحقيق كاميور علوم إسلامي

رواه :

ق - ٧٧١ « خير الأمور أوساطها » [ذكره أبو عبيد في (باب توسط الأمور بين

الغلو والتقصير)] قاله مطرف ابن الشخير .

ب - [وعلق عليه البكري فقال] :

قال مطرف يوصي ابنه : يا عبد الله « ان هذا الدين متين فاوغل فيه برفق

ولا تبغض الى نفسك عبادة ربك فان الحسنه بين السيئتين ، وخير الأمور

أوساطها وأشد السير المحققة ، وان المنبت لا أرضاً قطع ولا ظهراً أبقى » .

[وهذا الكلام يروى عن النبي ﷺ]

وأسير بيت في هذا قول الشاعر :

عليك بأوساط الأمور فانها نجاة" . ولا تركب ذلولاً ولا صعباً

ومن أمثالهم : « لا تكن رطباً فتمصر ولا يابساً فتكسر » .

ع - ١/٧٠٠ : ولا نعلم فيما روي في التوسط أحسن من قول علي (رض) :

« عليكم بالشمرة الوسطى فاليها يرجع الغالي وبها يلحق التالي » .

[النمرقة واحد النمارق وهي الوسائد والحشايا] .

[ثم ذكر أبو هلال المثل مرة ثانية ضمن المثل ١/٨٨٢ في جملة أمثال كثيرة

لأكثم بن صيفي بلفظ : « فكن من الناس بين القرب والبعد فان خير الأمور

أوساطها »] .

م - ١٢٩٤ : يضرب في التمسك بالاقتصاد . قال أعرابي للحسن البصري :

« علمني ديناً وسُوطاً لا ذاهباً فروطاً ولا ساقطاً سقوطاً » فقال : « أحسنت

يا أعرابي ، خير الأمور أوساطها » .

أ - ونظمه الأحدث فقال :

كُنْ وسطاً في القصد فالأمورُ وأساطُها خيرٌ ، أيا بشير

ز - ١/٢٨٠ : قاله مطرف بن الشخير . [ويروي أن عمر بن عبد العزيز دخل

على عبد الملك بن مروان . فسأله عبد الملك عن معيشته - وكان زوج ابنته

فاطمة - فقال عمر : حسنة بين السيئتين ومنزلة بين المنزلتين . فقال عبد الملك :

خير الأمور أوساطها ويقال : « حب التناهي غلط ، خير الأمور الوسط » أي

أن الاعتدال خير من المبالغة . وقال أبو الأسود الدؤلي لزياد :

ولكن أنت لا شرس غليظ ولا هش تنازعه خووره

وفي التنزيل العزيز : (ولا تجعل يدك مغلولة إلى عنقك ، ولا

تبسطها كل البسط) (سورة الاسراء ٢٩) .

ويقال : « لا تكن حلواً فتسترت ، ولا مرأ فتلفظ » .

وقال الشاعر :

عليك بأوساط الأمور فانها نجاة ولا تركب ذلولاً ولا صعباً

٢٣ - رَبِّ طَرْفٍ الصَّحِّحِ مِنْ لِسَانٍ :

[وَرَبٌّ عَيْنٍ أَنْمٌ مِنْ لِسَانٍ] و« طَرْفُ الْفَتَى يُخْبِرُ عَنْ لِسَانِهِ »
و« شَاهِدُ اللَّحْظِ أَصْدَقُ » و« شَاهِدُ الْبُغْضِ النَّظَرُ » و« يُخْبِرُ عَنْ مَجْهُولِهِ
مَرَاتُهُ » و« جَلَّى مُحِبٍّ نَظَرُهُ » هذه جملة أمثال مضمونها واحد ، وهو
دلالة العين [•

رواها :

ق - ١١٩٥ : « شَاهِدُ الْبُغْضِ اللَّحْظُ » رواه أبو عبيد عن أبي عبيدة قال : ومثله
قولهم في الحب :

ق - ١١٩٦ : « جَلَّى مُحِبٍّ نَظَرُهُ » قال أبو عبيد : ومنه قول زهير بن
أبي سلمى :

فَانْ تَكْ فِي صَدِيقٍ أَوْ عَدُوٍّ تَخْبَرُكَ الْعَيُونُ عَنِ الْقُلُوبِ

ب : وعلق عليه البكري فقال :

هكذا أورد أبو عبيد المثل برفع (محب) ونصب (نظره) •

والصواب : « جَلَّى مُحِبًّا نَظَرُهُ » أي أبدى لك نظره ما ينطوي لك عليه ،
وعلى هذا يصح أن يوضع مع المثل الذي قبله « شَاهِدُ الْبُغْضِ اللَّحْظُ »
والعرب تقول : « رَبٌّ لِحْظٍ أَنْمٌ مِنْ لَفْظٍ » وقال ابن أبي حازم :

خُذْ مِنَ الْمَيْشِ مَا كَفَى وَمِنَ الدَّهْرِ مَا صَفَا

عَيْنٌ مَنْ لَا يُحِبُّ وَصَلَّكَ تُبْذِرُ لَكَ الْجَفَا

وقال شاعر عصره [يعني المتنبي] :

يُخْفِي الْعِدَاوَةَ وَهِيَ غَيْرُ خَفِيَّةٍ نَظَرُ الْعَدُوِّ بِمَا أَسْرَى يَبُوحُ

وقالوا :

يُخْبِرُ عَنِ الْإِنْسَانِ الْإِنْسَانُ ، وَعَلَى الْمُدَّةِ وَالْبُغْضِ الْعَيْنَانِ

د - ص ٤٦٨ / ٢ « ربّ عَيْنٍ أَنَمُّ من لسانٍ » فقد يقال :

« ربّ طرفٍ أَنطق من لسانٍ » ويقال في مثل آخر :

« طرف الفتى يُخبر عن ضميره » وقال بعض الحكماء :

« لا شاهد يقضي على غائب أعدل من طرف على قلب » .

وقال خالد بن صفوان : « احترس من العين فوالله لهي أَنمُّ عليك من

اللسان » وقال الشاعر :

لا جَزَى الله دمعَ عَيْنِي خَيْراً وجَزَى الله كلَّ خَيْرٍ لِسَانِي

نمّ طَرْفِي فليسَ يَكْتُمُ شَيْئاً ووجدتُ اللسانَ ذا كَيْتَمَانِ

كُنْتُ مِثْلَ الكِتَابِ أَخْفَاهُ طِيٌّ فاستدلّوا عليه بِالْعَمَوانِ

[وذكر الأصبهاني في ص ٤٥٦ / ٢ من كتابه (الدرة الفاخرة) الأمثال

التالية بدون تفسير] :

« ربّ حالٍ أَفصح من مقالٍ » « ربّ لسانٍ أَكتم من طَرْفٍ » .

[وذكر في ص ٤٦٩ / ٢] : « لسانُ الذِّكْرِ أَفصح من لسانِ المُكَاتِبَةِ » لأنه

ينطق عن كُمون الصدور وما تحويه القلوب من صفاء أو رَنَقٍ ، ولسان القلم

متعسف عاثر وربما جاء عن مقصد ونطقٍ بخلاف ما في الجوانح] .

ع - ١٠٠٩ : « شاهد البغض اللحظ » واللحظ شاهد الحب أيضاً ومن ههنا أخذ

الشاعر قوله :

إِنَّ لِلْحَبِّ وَلِلْبُغْضِ عَلَى الْمَعِينِ عِلَامَةً

وجوابُ الأحمقِ الصمتُ وفي الصمتِ السَّلامَةُ

وقال آخر :

تَغْبِثُكِ الْمِئَانُ مَا الصَّدْرُ كَاتِمٌ وَلَا جَنٌّ بِالْبُغْضِ وَالنَّظَرِ الشَّرُّ

لَا جَنٌّ بِهَا أَي لَا سْتَرْدُونَهَا . وقال آخر :

لِسَانُكَ لِي شَهِدٌ وَقَلْبُكَ عَلَقَمٌ وَعَيْنُكَ تُبْدِي أَنَّ قَلْبَكَ لِي دَوْرِي

وقال آخر :

متى تك' في صديقٍ أو عدوٍ تخبرك الوجوه' عن القلوب
ع - ٤٦٨ : « جلّى محبٌ نظره' » معناه أن ينظر المحب إلى الحبيب يؤذن
بعبه له وإن لم يتّضح به . قال دريد بن الصّمّة :

ولا تخفى الصنيمه' حيث كانت ولا النّظر' الصحيح' من السقيم
وقال رجل من ثقيف :

ولا تكثر على ذي الضّئن عتبا ولا ذكر التّجنّيب' والدنوب
متى تك' في صديقٍ أو عدوٍ تخبرك الميئون' عن القلوب
وقال ثعلب : معناه أنه ينظر إليه نظر محب وينظر إليه بعين جلية .

م - ١٩٣٥ « شاهد البفض اللحظ » ومثله في الحب .

م - ٨٣٠ « جلّى محبٌ نظره' » ومنه قول زهير [وذكر البيت] .
يُضرب لمن يحسن النظر إلى أحبّاه ، من (جلوت المروس) إذا حسّنتها .
ويروى « جلّى محباً نظره » أي أوضح محبته نظره إليك أو نظرك إليه .
والمصدر يصلح أن يضاف إلى الفاعل وإلى المفعول أيضاً . يضرب في حب
القوم وبفضهم .

م - ١٦٣٤ : « ربّ طرفٍ أفصح من لسان » هذا مثل قولهم :
« البفض تبديه لك العينان » .

م - ١٦٩٠ : « ربّ عين أنم من لسان » هذا كقولهم :

« جلّى محبٌ نظره » وكقولهم « شاهد اللحظ أصدق » .

م - ٢٣١٠ : « طرف الفتى يخبر عن لسانه » ويروى « عن ضميره » وقال
بعض الحكماء : « لا شاهد على غائب أعدل من طرف على قلب » وقريب
من هذا قولهم :

م - ١٦٩٠ : « ربّ حال أفصح من لسان » هذا كما قيل :

« لسان الحال أبين من لسان المقال » .

م - ٦٣٠ : « تخبر عن مجوله مَرَّاتَه » أي منظره يخبر عن مخبره .

أ - ونظمهم الأحذب فقال :

وشاهد البفض هو اللحظ فلا	تلحظ بـطرف البفض صباً ماسلاً
انظر اليّ نظرة معتبره	يا مُنيّتي جئني محبٌ نظره
وربّ طرف من لسان أفصح	اذ كان عمّاً في الفؤاد يفصح
ومثله ما قيل : ربّ عين	أنمّ من لسان ذي عيّنين
كذاك ما قالوه ربّ حالٍ	أفصح من لسان ذي المقال
أغناك حالي عن بيان شأنه	طرفُ الفتى يُخبر عن لسانه
ان خفيت عن ناظرٍ حالاته	تُخبرُ عن مجهوله مَرَّاتَه

ز - ٤٣٣ « شاهد البفض النظر » ويروى (اللحظ) .

ز - ٢٠٠ « جئني محبٌ نظره » هذا من مقلوب الكلام كقولهم : « أبدى الصريح عن الرغبة » والأصل : « جئني محباً نظره » بمعنى أظهر محبته نظره لأن العين طليعة القلب فهي تدل على البفض والمحبة . ويجوز أن يكون (جئني) بمعنى (نظر) فيكون المعنى نظر محبٌ نظره الذي هو أهله أو : أرى فأظهر النظر الذي هو نظر المحب . يضرب في نظر الرجل الذي يستشهد به على حبه . انتهى .

[قال ابن عبد ربه في (المعقد الفريد) ٣٦١/٢ : قالت الحكماء :

« العين باب القلب فما كان في القلب ظهر في العين » وقال ابراهيم بن محمد : « اني لأعرف في العين اذا عرفت ، وأعرف فيها اذا أنكرت ، وأعرف فيها اذا لم تعرف ولم تنكر . أما اذا عرفت فتخواص [أي تغور] وأما اذا أنكرت فتجحف وأما اذا لم تعرف ولم تنكر فتسجوا »] انتهى .

[وقال أبو نواس :

واني لطير العين بالعين زاجر " فقد كيدت لا يخفى عليّ ضمير

وقال محمود الوراق :

ان العيونَ على القلوب شواهدٌ
واذا تلاحظت العيونُ تفاوضت
ينطقن والأفواه صامتةٌ فما
فبغضضها لك بيّنٌ وحبيبها
وتحدثت عما تُجنُّ قلوبها
يخفى عليك بريثها ومُريبها

وقال صريع الغواني :

جعلنا علامات المودة بيننا
فأعرف فيها الوصل في لين طرفها
مصايد لحظٍ هنّ أخفى من السحر
وأعرف فيها الهجر في النظر الشزر

وقال ابن عبد ربه :

صاحب في الحب مكذوب
كل ما تطوي جوانحه
دمعه للشوق مسكوب
فهو في العينين مكتسوب

وقال أبو نواس :

ومنتظر رجع الحديث بطرفه
إذا جمل اللعظ الخفي كلامه
إذا ما انثنى من لينه فضح الفصنا
جعلت له عيني لتفهمه ، أذنا

وقال المهدي :

ومطلع من نفسه ما يسره
عليه من اللعظ الخفي دليل

وقال آخر :

إذا القلب لم يبدو الذي في ضميره
ففي اللعظ والألفاظ منه رسول

وقال آخر :

تفقد مساقط لحظ المريب
فانّ العيون وجسوه القلوب

وقال جميل بثينة :

وما زلت في اعمال طرفك نحونا
سأمنح طرفي حين القاك غير كم
إذا جئت فامنع طرف عينيك غيرنا
لكي يحسبوا أن الهوى حيث تنظر

وقال عمر بن أبي ربيعة :

إذا جئت فامنع طرف عينيك غيرنا
لكي يحسبوا أن الهوى حيث تنظر

وقال عمر أيضاً :

أشارت بطرف العين خيفة أهلها إشارة مذعورة ولم تتكلم
فايقنت أن الطرفَ قال : مرحباً وأهلاً وسهلاً بالحبيب المقيم
وقال شاعر :

تلوي عينها فتمرفٌ وحيها وتمرف عيني ما به الوحي يرجع
وقال آخر :

وفي المين غينى للمرء أن تنطيق فواه

وقال أبو الطيب لكافور في هذا المعنى :

وفي النفس حاجات وفيك فطانة سكوتي بيان" عندها وخطاب"]

٢٤ - رضا الناس غاية لا تدرك :

اللسان (درك) الدركُ والدرك : اللحاق والوصول الى الشيء . أدركته إدراكاً ودركاً يقال : مشيت حتى أدركته وعشت حتى أدركت زمانه .
قال جعذر بن مالك الحنظلي :

ان يكشف الله قناع الشك بظفر من حاجتي ودرك
فذا أحق منزل يتسرك الذنب يعوي والغراب يبكي
[وفي الأساس] : طلبه حتى أدركه : أي لحق به وأدرك منه حاجته .
رواه :

ق - ٨٩٠ : [ذكره أبو عبيد في (باب المثل في الذم لسوء معاشره الناس)] .
قال : من أمثال أكثم بن صيفي .

ع - ٨٨٢ : قاله الأكثم بن صيفي . ومعناه أن الرجل لا يسلم من الناس على كل حال فينبغي أن يستعمل ما يصلحه ولا يلتفت الى قولهم .
[وذكر ما ملأ ثلاث صفحات من أمثال أكثم] .

م - ١٥٨٤ : رواه الميداني بلفظه وقال : هذا المثل يروى في كلام أكثم بن صيفي .
أ - ونظمه الأحدب فقال :

ان رضا الناس يقال غاية إدراكها ليس له نهاية

ز - ٣٥٨ : ذكره الزمخشري بلفظه وقال : قاله أكثم .

٢٥ - زُين في عين والد ولده :

اللسان (زين) الزين : خلاف الشين وجمعه أزيان • قال حميد بن ثور :
« تصيد الجليس بأزيانها » •

زانه زيناً وأزانه وأزينه • وتزين هو وازدان بمعنى •

قالت أعرابية لابن الأعرابي : انك تزوننا اذا طلعت كأنك هلال •

قال : تزيننا وتزوننا واحد • وزانه وزينه بمعنى • قال المجنون :

فيارب اذ صيرت ليلي لي الهوى فزني لمينيهما كما زنتها ليا

رواه :

ق - ٤٠٣ : [ذكره أبو عبيد في (باب عجب الرجل برهطه وعثرته وقال] قال
أبو عبيدة : ومن أمثالهم في نحو هذا « زين في عين والد ولده » وروى
الناس عن عمر بن عبد العزيز أنه قيل له : « لو بايتم لابنك عبد الملك ،
مع فضله وشأنه وورعه » فقال : « لولا أنني أخاف أن يكون زين في عيني
منه ما يزين للوالد من ولده لفعلت » ثم توفي عبد الملك قبل عمر •

ب - [وعلق عليه البكري فقال] : هذا مشهور من قول الشاعر :

نعم ضجيع الفتى اذا برد الليل سعيراً وقرقف الصرد

زينها الله في الفزاد كما زين في عين والد ولد

وقال أبو تمام في نحوه :

ويسىء بالاحسان ظناً لا كمن هو بابنه وبشمرة مفتون

ع - ٥٢٩ : [ذكره أبو هلال ضمن المثل (٥٢٩) « حميم الرجل أصله » وقال] :

يضرب مثلاً للرجل يُعجب بأهله ، وللقوم يمدحون أخاهم ويعجبون به •

ومثله قول العامة : « من يمدح العروس الا أهلها » ومنه أيضاً قولهم :

« زين في عين والد ولده » وقولهم « كل فتاة بأبيها معجبة » [وذكر ما قيل

لعمري بن عبد العزيز كما سبق] • وقال الشاعر :

زين في عين حاسديه كما زين في عين والد ولده

ومن ههنا أخذ أبو تمام قوله [وذكر البيت] .

والحميم : القريب . يقال : فلان أحمٌ الي من فلان . أي أقرب ومجاز الكلام : حميم الرجل من هو أصله يعني أقاربه .

م - ١٧٢٣ : يضرب في عجب الرجل برهطه وعثرته [وذكر قصة عمر بن عبد المزيث] قال الأصمعي : مر أعرابي ينشد ابناً له ، ف قيل له : « صفه لنا » فقال : « دينير » قال فمضى فجاء بجُمْلٍ على عنقه فقيل له : « لو قلت هذا لدللتناك عليه » قال فأنشدنا :

« نيم ضجيع الفتى . . البيتين »

[وتقول العامة في مثل هذا « القرد في عين أمه غزال »] .

أ - ونظمه الأحدب فقال :

لا تلح في حب لمولود أحد زين في عين لوالد ولد

ز - ٣٩٤ : [لم يذكر الزمخشري في تفسيره سوى البيتين [نم ضجيع الفتى] ومما يذكر في حب الأولاد : أرسل معاوية الى الأحنف بن قيس فقال : يا أبا بحر ، ما تقول في الولد ؟ قال : « ثمار قلوبنا وعماد ظهورنا ، ونحن لهم أرض ذليلة وسما ظليلة ، فان طلبوا فأعطهم ، وان غضبوا فأرضهم يمنحوك ودهم ويحبوك جهدهم ، ولا تكن عليهم ثقيلاً فيملوا حياتك ويحبوا وفاتك » فقال معاوية : لله أنت يا أحنف لقد دخلت عليّ واني لمملوء غضباً على يزيد فسلكته من قلبي . فلما خرج الأحنف من عنده بعث معاوية الى يزيد بمئتي ألف درهم ومئتي ثوب . فبعث يزيد الى الأحنف بمئة ألف درهم ومئة ثوب .

وكان عبد الله بن عمر يذهب بولد سالم كل مذهب حتى لامه الناس فيه فقال :

يلومونني في سالم وألومهم وجلدة بين العين والأنف سالم

وقال حطان بن المعلى :

وانما أولادنا بيننا اكبادنا تمشي على الأرض

لو هبت الريح على بعضهم لامتنت عيني من الغمض
وفي (محاضرات الأدباء) : ذكر أعرابي ابنه فقال :

يا حبذا روحه وملسه أملح شيء ظلا وأكيسه
الله يرعاه لي ويحرسه

قال موسى عليه السلام : يا رب أي الأعمال أحب إليك ؟
قال : « إلتفاف الصبيان فانهم فطرتي ، وإذا ماتوا أدخلتهم جنتي » .
وكان رسول الله ﷺ يقبل الحسن ، فقال الأقرع بن حابس :
« ان لي عشرة من الأولاد فما قبلت واحدا منهم » فقال النبي ﷺ « فما أصنع
ان كان الله نزع الرحمة من قلبك » .
وفي الحديث : « ريح الولد من ريح الجنة » .

وللشاعر العربي المعاصر المرحوم (بدوي الجبل) قصيدة مطولة عدتها
اثنا عشر بيتاً ومئة بيت في حفيده (محمد) يقول فيها :

ويا رب من أجل الطفولة وحدها أفض بركات السلم شرقاً ومغرباً
ورد الأذى عن كل شعب وإن يكن كفوراً ، وأحبه وإن كان مذنباً
وصن ضحكة الأطفال يا رب أنها إذا غردت في موحش الرمل أعشبا
ملأئك لا البنات أنجبين مثلهم ولا خلدها - استغفر الله - أنجبا
ولخليل مردم في ولد الولد :

أحب أولادك من أنت له أب وجد
أسبابه أكثر في القربى وأعلى وأشد
أعرقهم بنوة أعلقهم بالقلب يد
ليس أحب من ولد للاب إلا ابن الولد

٢٦ - سبني واصدق :

رواه :

ق - ٤٤ : قال أبو عبيد : من أمثالهم فيما يحثون عليه من الصدق . يقول : اني
لا أبالي أن تسبني بما أعرفه من نفسي بعد أن تجانب الكذب .

ع - ٩٢٤ : يقال ذلك في الحض على الصدق والنهي عن الكذب . [وذكر ما يشبه تفسير أبي عبيد وقال] : وهذا خلاف ما قال الأحنف : « الصدق في بعض المواضع عجز » .

م - ١٨٢٥ : وأصل السب اصابة السبة يعني الاست .

أ - ونظمه الأحدث فقال :

بالكذب تمنى دائماً يا جاهل قم ، سبني واصدق ، فاني قابل

ز - ٢/٤٠٢ : [ذكر ما قاله أبو عبيد] قال :

لممرك ما أخزى اذا ما سببتني اذا لم تقل بطلا علي وميئناً
[وفي الصدق قالوا : « ان كذب نجى فصدق أخلق » وكذلك : « الصدق ينبي عنك لا الوعيد »] .

٢٧ - الشرط أملك ، عليك أم لك :

اللسان (شرط) : الشرط والشرطة : الزام الشيء والتزامه في البيع ونحوه .
والجمع شروط وشرائط تحقيق كما في قوله تعالى :
وملاك الأمر - بالكسر والفتح - قوامه ونظامه وما يعتمد عليه فيه .
رواه :

م - ١٩٧٣ : يضرب في حفظ الشر يجري بين الأخوان .

أ - ونظمه الأحدث فقال :

شرطت ، والشرط نراه أملكنا عليك كان - يا حبيب - أم لكنا
وأول من قاله الأفعى الجرهمي وكان حكيماً للعرب ، فتحاكم اليه خصمان
فاشترط أحدهما وأراد أن لا يلتزمه ، فقال الأفعى المثل .

[ومن سجمات الزمخشري في (الأساس) : رُب شرط شارط ، أوجع من
من شرط شارط » أي ربما كان الشرط أوجع من الجرح .

وقال الشيخ صدر الدين بن الوكيل :

وزوجت بنت الكرم بابت غمامة فصاح على التلميق والشرط أملك

وتقول العامة في نحو : « الذي أوله شرط آخره سلامة » .

٢٨ - الصيف ضيغت اللبن :

اللسان (صيف) قال الجوهري : الصيف واحد فصول السنة وهو بعد الربيع وجمعه أصياف وصيوف . وصاف بالمكان واصطاف أي أقام به الصيف والموضع مصيف ومصطاف . ومن أمثالهم « الصيف ضيغت اللبن » إذا فرط في أمره في وقته . معناه : طلبت الشيء في غير وقته . وذلك أن الألبان تكثر في الصيف فيضرب مثلاً لترك الشيء وهو ممكن وطلبه وهو متعذر .

رواه :

ض - ٥ : زعموا أن عمرو بن عدس بن زيد بن عبد الله بن دارم تزوج بنت عمه (دختنوس) بنت لقيط بن زرارعة بن عدس ، بعدما أن أسن ، وكان أكثر قومه مالا وأعظمهم شرفاً ، فلم تنزل تولع به وتؤذيه وتُسَمِّعه ما يكره وتهجره وتهجوه حتى طلقها . وتزوجها من بعده عمير بن معبد بن زرارعة وهو ابن عمها ، وكان رجلاً شاباً قليل المال . فمرت ابله عليها كأنها الليل من كثرتها فقالت لغادمتها : ويلك انطلقني إلى أبي شريح - وكان عمرو يكنى بأبي شريح - فقولني له فليسقنا من اللبن . فأتاه الرسول فقال : ان بنت عمك دختنوس تقول لك : اسقنا لبنك . فقال لها عمرو : قولني لها :

« الصيف ضيغت اللبن » ثم أرسل إليها بلقوحين وراوية من لبن فقال الرسول : أرسل اليك أبو شريح بهذا وهو يقول « الصيف ضيغت اللبن » فذهبت مثلاً . فقالت وزوجها عندها - وحطأت بين كتفيه - [أي ضربت] : « هذا ومذقة خير » فأرسلتها مثلاً والمذقة : شربة ممزوجة .

ق - ٧٨٨ : قال أبو عبيد : ومن أمثالهم في التفريط « الصيف ضيغت اللبن » وصاحبه عمرو بن عمرو بن عدس [وذكر قصته كما حكها المفضل الضبي ، مختصرة] قال أبو عبيد : أراه يعني أن سؤالك إياي الطلاق كان في الصيف ، فيومئذ ضيغت اللبن بالطلاق . وأما بعض الناس فيقولون : معناه أن الرجل إذا لم يطرُق ما شِيتَه في الصيف كان مضيقاً لألبانها حينئذ .

ب - [وعلق البكري عليه بما جاء ذكره عند المفضل الضبي في نهاية القصة
وأضاف] : وأما أبو عبيدة معمر بن المثنى فذكر أن دختنوس بنت لقيط كانت
تحت عمرو بن عمرو بن عدس وكان شيخاً أبرص ، فوضع رأسه ذات يوم في
حجرها فأغضى وسال لعابه ، فانتبه فالقى دختنوس تأفف ، أي تقول : أف
أف . فقال : أيسرك أن أفارقك ؟ قالت : نعم . فطلقها . فنحكت فتى ذا
جمال وشباب من بني زرارة . ثم إن بكر بن وائل أغارت على بني دارم
فأخذوا دختنوس سبية وقتلوا زوجها . فادركهم الحي ، فقتل عمرو بن
عمرو ثلاثة منهم ، وسل منهم دختنوس وجعلها أمامه وهو يقول :

أي خليليك رأيت خيراً العظيم

أم الذي يأتي المدو سيراً

وردها الى أهلها . فتزوجت بشاب آخر منهم وهو عمير بن معبد بن زرارة
ثم انهم أجذبوا . فبعثت دختنوس الى عمرو خادمها وقالت لها :
[وأكمل القصة كما رواها المفضل الضبي] .

وذكر أبو سليمان أن هذا المثل يروى « الصيف ضيحت اللبن » بالحاء بدل
المين . من الضياع والضيح وهو اللبن المذوق الكثير الماء يريد : الصيف
أفسدت اللبن وحرمته نفسك .

وقد ذكر أبو عبيد وجهين في تخصيص الصيف وهما صحيحان .
وقالت دختنوس ترثي عمير بن معبد بن زرارة ابن عمها الذي خلف عليها بعد
عمرو بن عمرو بن عدس :

أعين إلا فابكي عمير بن معبد وكان ضروباً باليدين وباليد
تعني بالسيف والقدح .

ف - ١٨٦ : قال الأصمعي : معناه : تركت الشيء في وقته وطلبت في غير وقته
وقال اليمامي : معناه : تركت الشيء وهو ممكن وطلبت في غير وقت امكانه .
وقال أبو عبيدة : أول من قال ذلك عمرو بن عمرو بن عدس وكان تزوج
دختنوس من بعد كبر ، فكان ذات يوم نائماً في حجرها فجحف وسال لعابه

[الجفيف صوت النائم (الشخير)] فتأففت فانتبه وهي تتأفف [وذكر ما سبق ذكره في رواية البكري ، بتفصيل أوفى] .

ع - ١٠٧٨ (ضيغت) بكسر التاء ، وان خاطبت به مذكراً ، لأن الأمثال تعكس ومعنى ذلك أن المثل يتمثل به أول مرة ثم لا يغير عن صيغته في سائر الأحوال . ويضرب هذا مثلاً للرجل يضيع الأمر ثم يريد استدراكه [وذكر القصة كما سبق] .

م - ٢٧٢٥ : « في الصيف ضيغت اللبن » ويروى « الصيف ضيغت اللبن » والتاء من ضيغت مكسورة في كل حال اذا خوطب به المذكر والمؤنث والاثنان والجمع لأن المثل في الأصل خوطبت به امرأة وهي دختنوس بنت لقيط بن زرارة [وذكر القصة مختصرة] تعني أن هذا الزوج [حين قالت « هذا ومذقة خير »] مع عدم اللبن خير من عمرو . فذهبت كلمتهما مثلاً . فالأول يضرب لمن يطلب شيئاً قد فوته على نفسه ، والثاني يضرب لمن قنع باليسير اذا لم يجد الخطير . وانما خص الصيف لأن سؤلها الطلاق كان في الصيف ، أو أن الرجل اذا لم يطرق ماشيته في الصيف كان مُضَيِّعاً لألبانها عند الحاجة .

[قال الشاعر في نحو المثل « هذا ومذقة خير » :

اذا ما أصبنا كل يوم مذيقة وخمس تميرات صفار خوانز
فنحن ملوك الأرض خصباً ونعمة ونحن أسود الفيل عند الهزاهز
خز التمر : فسد . والهزاهز : تحريك الحروب الناس] .

أ - ونظمه الأحدب فقال :

يا هذه في الصيف ضيغت اللبن أي رمت ما فات نيلاً من زمن
وأضاف الأحدب فقال : وقيل : طلق الأسود بن هرمز امرأته العنود الشنيثة
رغبة عنها الى امرأة من قومه ذات جمال ومال ، ثم جرى بينهما ما أدى الى
المفارقة ، فتبعت نفسه العنود فراسلها فأجابه بقولها :

أتركتني حتى اذا علق أبيض كالشطن
أنشأت تطلب وصلنا في الصيف ضيغت اللبن

وعلى هذه الرواية تكون التاء مفتوحة لأنها خطاب لمذكر .
[الشطن : الحبل الطويل] [أخطأ الأحذب في فتح التاء لما ذكره من وجوب
رواية المثل كما قيل في الأصل ، في جميع الأحوال] .

ز - ١٤٢٦ : [روى الزمخشري قصته مختصرة وذكر ما نقله عنه الأحذب من
قصة الأسود وامراته العنود . وقال] : وهي أول من قال ذلك وكانت قد
تزوجت رجلا اسمه عامر ثم عطفها عليه عطف ذي صعبة فاحتالت حتى
طلقها عامر وتزوجها الأسود يضرب لمن فرط في طلب الحاجة وقت امكانها
ثم طلبها بعد فواتها .

البقية في العدد القادم



★ الرموز ومراجع النصوص تجدها في العدد (١٧) من مجلة التراث العربي ص (٢٢٥) .
مركز تحقيق قاموس علوم الدين

تصحيح خطأ

ورد في العدد (١٨) صفحة (١٣٩) والسطر (١٩)

رأى تخريب القلعة

والصواب :

رأى خلفاء الظاهر غازي تخريب القلعة

مسالك القول في النقد اللغوي

صدر حديثا كتاب (مسالك القول في النقد اللغوي) للباحث اللغوي الأستاذ صلاح الدين الزعبلوي . والأستاذ الزعبلوي غني عن التعريف . فقد عرفه كل من اتفق له أن يطالع كتابه (أخطاؤنا في الصحف والدواوين) الذي صدر عام ١٩٣٩ ، وقد قرأه جملة من الأدباء واللغويين ، كما عرفه من تابع فصوله اللغوية المطولة في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق ، وقد شهد لها بالتقصي والبراعة عضو المجمع العراقي الشيخ بهجة الأثري ، بل عرفه كل من واصل قراءة بعوثة اللغوية الشائقة في مجلتنا مجلة التراث . أما كتابه الحديث (مسالك النقد اللغوي) فقد تميز بخصائص أربع :

الأولى : أنه تضمن فصولا مطولة أنطوى كل منها على موضوع ضم مجمل مسائله ، وقد أوضح مبهمها وكشف عن دقائقها في كثير من الاحاطة والاستقصاء فكان طويل النفس قد استفد فيها وسعه واستغرق طوقه ، ومن أبرز هذه الفصول النحو والنحاة وحروف الجر والتضمن والصفات مبناها ومعناها ، واستغرق الفصل حينئذ نحو سبعين صفحة ، وقد عهدنا المقال اللغوي المعتاد ، من الاقتضاب والاختصار بحيث لا يتجاوز بضع صفحات ، حتى في المجالات المتخصصة .

الثانية : أن فصول الكتاب لم يعتمد فيها على النقل والحكاية غالبا كما تعودنا أن نرى ذلك في المقال اللغوي ، بل عول فيها على التدبير والدراسة قبل كل شيء . فقد جرى المؤلف على أن يفتح القارئ بسداد رأيه وصواب مذهبه بعجة من العقل وبينته من النظر ثم يطالعك بدليل النقل . فيأتي مذهبه وقد أبدته شواهد المعقول والمنقول جميعا . ومن ثم فقد انتقد له ما تصعب وأمكن ما امتنع .

الثالثة : أن المؤلف لم يعن بنقد الألفاظ والأساليب وحدها ، كما فعل سائر النقاد المحدثين وإنما عني بمسالك النقد فكان اهتمامه بها أمس وأوفى وحاول أن يتخذ للنقد أصولا من ضوابط وقواعد ومعايير ، وقد أثبت في كثير من المواضع خطأ النقاد فيما ذهبوا إليه من الحكم بالتحسين والتصويب . وأتى بأمثلة من التعبير فعرضه على ما رسم من ضابط أو قاعدة فإذا هي استقامت على حد هذا الضابط أو هذه القاعدة دل ذلك على صحتها ولو ذهب النقاد إلى عيبها ، وإذا خالفته أفتى بفسادها ولو قال النقاد بسدادها . ذلك ما حبس عليه همه وصرف إليه عنايته .

الرابعة : أن أسلوب الكتاب قد ازدان بحسن الترتيل وجودة السبك إلى نصوع في البيان ووضوح في التعبير . وقد عهدنا في أسلوب اللغويين حينئذ شيئا من التعقيد كان يمليه العرص على التقليد والاحتذاء ، ولونا من الجفاف كان يستلزمه التحويل على الإيجاز والاقتضاب . فنرجو أن يجد الباحثون في هذا الكتاب ما يدينهم من مثالهم في اتقان اللغة ويمكنهم من الاطلاع على دقائق العربية وخصائصها . كما نأمل أن يتابع المؤلف نهجه هذا في التأليف فياتينا بكل طريف فريد في خدمة العربية .